Experiencia e historia

Escritos de juventud

F.W.J. Schelling

Introducción, traducción y notas de José L. Villacañas



tecnos

Experiencia e historia

F. W. J. Schelling

Experiencia e historia

Escritos de juventud

Introducción, traducción y notas de
José L. Villacañas



Diseño de colección:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1824-8
Depósito Legal: M-4950-1990

Printed in Spain. Impreso en España por Azalso. Tracia, 17. Madrid

ÍNDICE

EXPERIENCIA E HISTORIA

Introducción

Dividiré esta introducción en tres partes bien definidas. La primera tratará de defender algo obvio: la importancia de los escritos de juventud de Schelling no sólo para la comprensión de su propia obra, sino para la valoración adecuada de todo el movimiento generalmente conocido como Idealismo alemán. La segunda parte presenta las líneas generales de esta filosofía de juventud. La tercera describe con rasgos mínimos cada una de las obras traducidas en el presente volumen, con la finalidad de proporcionar la suficiente información para situarlas en una perspectiva idónea de lectura. Al final se encontrará un índice cronológico de los principales acontecimientos de la vida de Schelling y, sobre todo, de sus publicaciones. Una bibliografía cierra la presente introducción.

1. LA IMPORTANCIA DE LOS ESCRITOS DE JUVENTUD DE SCHELLING

La categoría «escritos de juventud» atenta en el caso de Schelling contra la verdad histórica más elemental. En rigor, nuestro autor apenas tiene diecinueve años cuando escribe y publica el primero de los ensayos editados aquí. Habría que hablar por tanto casi de escritos de adolescencia. Los rasgos de su carrera, a partir de ese momento, son vertiginosos, y con anterioridad a los veinticinco años, fecha en que publica el *Sistema de idealismo trascendental*, sus obras necesitan ya un grueso volumen de cerca de 700 páginas, dedicadas a todo tipo de problemas filosóficos. Iba a ser difícil predecir que aquel hombre de aspecto rocoso, de granito —según decía de él Carolina Schlegel—, cediera el estrellato de la filosofía alemana al oscuro Hegel, que observó su carrera plural y diversa con la tranquilidad y paciencia propias de una lechuza. Pero de hecho ése fue su destino: como muchos han dicho, el de un mero Proteo. Y cuando, quizás consciente de lo que Hegel le debía y molesto por lo escasamente que éste reconoció su deuda, intentó la dudosa venganza de dictar, desde la misma cátedra, en las mismas aulas y en los mismos bancos que su viejo amigo había ocupado en Berlín, una filosofía para la cual Hegel no contaba ni existía, los jóvenes hegelianos, capitaneados por Marx

y Engels, lanzaron una cruzada contra Schelling que testimoniaba a gritos que la huella de Hegel seguiría presente en suelo alemán, desde el Rin hasta Prusia. Lo que de hecho significaba que la filosofía de Hegel tendría efectos en la Historia, mientras la de Schelling habría de sufrir el tibio destino de los «redescubrimientos» con motivos más o menos espurios. Pronto, otro pensador reinaría en Alemania y gustaría del reconocimiento de las clases burguesas: Schopenhauer. La filosofía de Schelling, recogida entre estos dos modelos de autoconciencia burguesa, debía esperar la época de la curiosidad universal, este presente que bucea en su historia buscando huellas de caminos no se sabe si transitables, pero desde luego no transitados.

No obstante, aunque sin efectos, estamos ante la carrera filosófica más prolongada. Desde 1794 a 1856. Sin duda, demasiado tiempo para mantener una única filosofía. Con este supuesto del sentido común, y desde un vistazo superficial sobre su obra, la especie de que Schelling carece de sistema ha encontrado un eco inevitable. Para conocer todos los autores que han seguido esta leyenda, se puede ver el primer punto del memorable trabajo de X. Tilliette. Dejando aparte el hecho obvio de que carecer de sistema no es considerado hoy como una falta grave en un gran pensador, esa carencia es un punto sólo relativamente cierto. A simple vista el *Empirismo filosófico* de 1836 no tiene demasiado que ver con el *Idealismo trascendental* de 1800; o la *Filosofía de la naturaleza* con la *Filosofía de la mitología*, o la *Filosofía de la revelación* con las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Tales distancias han dado lugar al deporte especializado para schellingianos: ordenar esos sesenta años de producción filosófica en períodos que hagan posible una «lectura» de su obra.

Y, sin embargo, es preciso despreciar las apariencias. Obviamente, no soy yo el primero en decirlo: los trabajos de Schulz, Fuhrmann, Schröter, Rosenzweig, Schilling, todos ellos han iniciado estrategias para descubrir un armazón estructural en el desarrollo de Schelling. Sus obras pueden albergar filosofías diferentes, pero ¿por qué no pueden ser también fenómenos plurales de la misma actitud filosófica fundamental? O más aún: ¿por qué no aspectos del mismo interés central, diferentes subrayados de un mismo discurso? Para obviar las antinomias, el más amplio de los estudios sobre Schelling, el de Tilliette, ha descrito su obra como «una filosofía en devenir» y ha resumido literalmente los jalones de ese devenir. Pero quizás haya que prestar oído a lo que deviene propiamente, a la unidad interna, la sustancia que aparece de manera diferente.

La cuestión de definir la esencia unitaria de una filosofía, si la hay, es un problema estrictamente filosófico. Quiero decir que no se resuelve citando textos de Schelling, sino sacando a relucir lo que dichos textos desean resolver, los problemas de los que parten, los motivos que los hacen progresar, los fines hacia los que apuntan. Hoy es

bien conocido que las premisas para todo ello debe aportarlas el propio estudioso. Se trata de una interpretación, de otra concepción de la historia de los conceptos y de las ideas. Se puede describir el curso de un río recogiendo fotografías de todos los puntos de su recorrido, pero también haciendo un estudio geológico para demostrar que los materiales del subsuelo imponían ese recorrido, ese curso concreto. Los dos estudios son complementarios. Pero para el segundo es de primordial importancia saber de dónde parte el río, qué vertiente toma, qué posibilidades de dirección desprecia. El hecho de que en 1804 Schelling publique un escrito tan «tardío» como *Filosofía y religión*, debe hacernos reflexionar sobre la posiblidad de que, hasta cierto punto, la filosofía de la religión posterior ya estaba agazapada en un período en el que, aun presentando su pensamiento bajo el rótulo de Idealismo, dio a la época su espléndida defensa del ateísmo moral. Y si sabemos que en *Filosofía y religión* se ataca a los seguidores de Jacobi, como sucede en el *Empirismo filosófico* de 1836, pasando por la agria polémica de *Sobre las cosas divinas*, ¿por qué no habríamos de preguntarnos que una voluntad tan permanente y sustancial de polémica con Jacobi debe fundarse en motivos muy profundos de la evolución filosófica de un autor, sobre todo si tenemos en cuenta que todo lo relacionado con Jacobi trasciende su individualidad hasta implicar a toda una época? ¿Y acaso la obra fundamental de Bruno no está pensada para rescatar de la acusación espinosista a esta figura apasionante, que entra en la filosofía alemana de la mano de Jacobi, en el primer apéndice de la segunda edición de las *Cartas a Mendelssohn*?

En efecto, hablar de Jacobi es obsesionarse con el problema de Spinoza, con el de Bruno, con el de las relaciones entre religión y filosofía, con el de los defectos sistemáticos del criticismo y su reformulación, con el de la creación del mundo, con el de la fe y su centralidad, con los problemas de la religión moral, etc. Pero también con otro tipo de cuestiones que acaban camuflándose en las zonas opacas de los sistemas: la constitución de un Estado teocrático y la destrucción de todo liberalismo revolucionario. ¿Por qué no encontrar aquí un hilo conductor que uniría todo el proyecto de la larga carrera de Schelling? Al fin y al cabo Jacobi es el representante filosófico de amplias capas nobles y burguesas de Alemania. ¿Por qué no pensar que Jacobi y Schelling se juegan el liderazgo natural de esas capas y que sus filosofías son variaciones del mismo juego conservador? Recordemos sólo algo: ¿no lucharon enconadamente entre sí, y con las peores armas, por la hegemonía en el seno de la Academía de las Ciencias de Baviera, de la que el renano era presidente y Schelling sólo un miembro destacado?

Esto naturalmente es un programa. Su hipótesis central: que la figura de Jacobi tuvo más importancia, protagonismo y peso del que

estamos dispuestos a concederle en eso que se llama evolución del Idealismo alemán. Esta hipótesis no puede confirmarse por la profundidad de las obras, cierto. Pero juzgar desde esta perspectiva es adoptar una óptica descentrada en exceso respecto de los propios actores. Si miramos las obras en sí, Jacobi apenas merece ponerse al lado de Kant. Pero si no perdemos de vista la influencia en la época, el carácter representativo de sus obras respecto de sectores sociales, entonces tenemos que decir esto: frente a él, Kant es bien pronto «un perro muerto». Con ello se explicita una exigencia: la de la transformación del concepto de Idealismo alemán. Kant prestó importantes conceptos a esta empresa. Pero las polémicas que se gestaron alrededor de Jacobi fueron el marco en el que aquellos conceptos kantianos tuvieron juego, recibieron interpretación y alcanzaron fertilidad sobre la época. No es que Schelling no conociera a Kant directamente. Su afán de saber no permitía semejantes exclusiones. Según consta en su currículum, en 1791 había presentado dos trabajos de filosofía teórica: «Sobre la posibilidad de una filosofía sin más, junto a algunas notas sobre la filosofía elemental de Reinhold» y «Sobre la concordancia de la Crítica de la razón teórica con la práctica, en particular en relación con el uso de las categorías, y con la realización de la idea de un mundo inteligible por un hecho en el último». Pero la filosofía de Kant exigía claves de lectura y, según la adopción de esas claves, surgen de la lectura resultados completamente diferentes. Con frecuencia, la polémica sobre el espíritu y la letra del kantismo oculta otra alternativa más simple: interpretar los conceptos kantianos desde sí mismos o leerlos desde conceptos ajenos, entre los cuales serán decisivos los del propio Jacobi y, por mediación suya, los de Spinoza y Leibniz. Lo que se jugaba en esta alternativa, dejando a un lado la mediocridad de los kantianos, era una ruptura con la tradición filosófica alemana —ruptura en muchos ámbitos representada por Kant— o la supervivencia de la cultura filosófica anterior, llena de contenidos religiosos y metafísicos.

Lo que vengo diciendo recibe un apoyo ulterior cuando descubrimos otra dimensión de excepcional importancia en todo este período. Se trata de que Schelling estaba firmemente asentado en el centro de todas las tradiciones culturales alemanas. No hay que olvidar su lectura de Herder, su profundo conocimiento de Lessing, su reivindicación de Leibniz —un síntoma más del movimiento que inspiró todos los ataques a Kant en los que tan fecundos fueron Eberhard y Maimon—, su ataque a toda teología establecida y la definición de una teología levantada sobre una clara referencia a la mitología. En un joven tan abierto a estas tradiciones como Schelling, era normal que todo lo referente a la obra y la problemática de Jacobi, lo que podemos llamar el «síndrome del *Pantheismusstreit*», se cruzara en su camino de una manera ordenadora, otorgando coherencia a sus

puntos de vista, respondiendo y problematizando muchos de los estímulos durante largo tiempo asimilados, en una medida sin duda mayor que la árida y seca producción kantiana, que no había ajustado «aparentemente» las cuentas a sus propias premisas ilustradas y que precisaba de una recreación si quería hablar con firme voz a la época. En cierto sentido Schelling ensayó esa recreación, pero partiendo de un mundo de estímulos intelectuales radicalmente diferente del de Kant.

¿Cuáles eran estos estímulos del joven Schelling? Los más antiguos, Leibniz, Newton y Clarke; luego la exégesis histórica de la Biblia que le hacían entrar en el ámbito de Lessing, «el Inolvidable», como le llamará Schelling. Más tarde la obra de C. G. Heynes sobre la comprensión de los mitos y la del propio Herder, *Ideas para la filosofía de la Historia de la Humanidad* de 1784-1785. Sólo después entrará en juego la obra de Kant. Pero, por importante que ésta sea, no hay que olvidar que todos los demás estímulos eran coherentes entre sí, y que inevitablemente constituían un núcleo de problemas pleno de referencias recíprocas. No es que a Kant le faltaran los puntos de contacto con Lessing; pero su concepción central del mundo chocaba con la de todos estos autores a la vez, en tanto que constituía un pensamiento anclado en dimensiones naturalistas, antimetafísicas y alejadas de la problemática central del sentimentalismo o del mito. Todo ello quedó de manifiesto en la polémica Kant-Herder. Por lo demás, este grupo de autores estaba esencialmente preocupado, desde su dependencia de la filosofía de Spinoza y de Leibniz, por los problemas de la constitución del sistema, de la creación del mundo, de la caída moral como origen de la realidad finita, del asunto de la revelación, del carácter espiritual del hombre, de los grados de conocimiento y del papel de la intuición, de la realidad de las ideas, etc., problemas centrales todos ellos en la filosofía de Schelling, cualquiera que sea el período en que fijemos la mirada. Se impone como empresa central, desde lo dicho, rastrear los primeros pasos de esta filosofía para comprobar que todos estos problemas conviven como vetas especulativas agazapadas bajo la suave piel de los conceptos kantianos. Y por eso tiene relevancia editar estos escritos de juventud: porque permite romper el tópico de la centralidad de la obra de Kant y conocer así mejor una época en su genuina dimensión.

Queda responder a una pregunta que se estará haciendo el lector. ¿Es que la influencia de Fichte no significa nada en Schelling? ¿O habrá que conceder más importancia al oscuro Jacobi que al poderoso pensador de Ramenau? No se trata de esto. Jacobi será siempre un enemigo de Schelling. Pero queda por decidir quién influye más en nosotros; ¿los enemigos o los amigos? Centremos este tema. Ante todo, no se crea que la obra de Schelling es posterior a la de Fichte, un mero epílogo de ella. Se ha dicho infinidad de veces que el joven

Schelling es el vocero de Fichte. Esto es una verdad parcial que encierra una falsedad radical, pues depende del prejuicio infundado de que Schelling publica sus primeras obras cuando el sistema de Fichte ya está construido, como corresponde a un pensador maduro y famoso. Desde este prejuicio se podría defender que todas las inclinaciones especulativo-religiosas de Schelling serían espurias respecto del auténtico idealismo representado por Fichte. Es curioso observar, sin embargo, que las polémicas con Schelling surgen menos con motivo de estas tendencias especulativo-religiosas, que a raíz de las posiciones de Schelling sobre la naturaleza. Las fechas lo dicen: cuando Schelling publica su primer ensayo sobre Filosofía teórica —el segundo traducido aquí: «Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general»— Fichte no ha editado sobre este problema sino la *Recensión de Enesidemo* y *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*; la parte teórica del *Fundamento de la doctrina de la ciencia* no se edita hasta S. Miguel de 1794 y Schelling no pudo utilizarlo. Pero es que, además, el *Fundamento* no es una obra madura, ya que recoge apresuradamente las conferencias de Zurich, de febrero de 1794, y las tediosas *Meditaciones personales sobre la filosofía elemental*, de 1794. Schelling no le hizo mucho caso y leyó sólo la parte dedicada a la filosofía teórica, según nos consta por una confesión a Niethammer ya de 1795, en los preliminares de un compromiso para hacer una recensión de la obra de Fichte, justamente en el *Philosophisches Journal* y, como veremos, conservó fundamentalmente sólo algunas ideas de ella. Sabemos, por confesión de Fichte, que esta obra fue abandonada como guía de las lecciones de Jena, pues cuando éstas se reinician en 1796 ya comienzan a ordenarse desde los borradores de la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo*.

La conclusión que extraigo es que el camino está por hacer para nuestros dos autores. Y lo hacen al mismo tiempo. No es de extrañar que resulten diferentes sendas. Es normal que el joven de veinte años conceda protagonismo de guía al famoso y polémico catedrático, con quien había tenido dos breves encuentros en Tubinga, siendo estudiante, en 1793 y 1794, y en quien tantas esperanzas se pusieron. Pero literalmente son colaboradores y, si hay que ser meticuloso, debo decir que hay muchas influencias de detalle de Schelling sobre Fichte —obviamente, también a la inversa—. Por lo demás, no se puede pensar que lo que he llamado «tendencias especulativas no-kantianas» eran ajenas a Fichte. Y, desde luego, el círculo de problemas que venimos apuntando no es ajeno a los motivos de la evolución de la obra de Fichte, sobre todo después de 1800. Aquí, a la vuelta de siglo, hay que situar otro jalón importante: se trata de la «*Atheismusstreit*» que Jacobi capitalizó contra Fichte. De él resultó algo evidente: que Fichte claudicó al menos temporalmente en las tesis del *Destino del hombre*, donde volvía a situar la Creencia sub-

jetiva propia del espíritu finito en el centro de toda representación filosófica. La filosofía de Jacobi se afirmaba como enemigo, pero amenazaba con engullir en sus categorías toda filosofía sostenida en la débil base de la subjetividad moral finita. Si había que superar a Jacobi era preciso proponer otra subjetividad. Pero con el mismo movimiento había que romper con Fichte, que pareció a todos un derrotado. En ambos casos, antes y después de la ruptura con Fichte, la cuestión era la misma: garantizar a la filosofía un sentido reflexivo, conceptual, especulativo en los que cifraba su dignidad, frente a la no-filosofía de Jacobi, sólo en apariencia reducida al intuicionismo. En todo caso, Schelling nunca participó plenamente (excepto quizás en la *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, y aun aquí habría que discutirlo a fondo) de la idea fichteana fundamental, según la cual la manifestación central de la subjetividad del Yo era la moral del esfuerzo infinito en la lucha contra la naturaleza externa, caracterizada como una mera forma de representación atravesada por ciertas reglas necesarias, a fin de dominarla y someterla para la consecución de la felicidad de la comunidad de los hombres libres y contratantes. Cuando esta ruptura se consolidó, Schelling fue regresando a su mundo originario, vertebrado alrededor de la interpretación conceptual de los filosofemas expresados en los mitos. Sólo con este paso se podía ver claro que el camino de Schelling apenas rozó en un tiempo la filosofía kantiana.

Y, sin embargo, Schelling fue calando en su propia lógica con una lentitud superior al *tempo* de sus publicaciones. Hasta tal punto que el rastreo del proceso de elevación de las posiciones de sus primeros escritos a tesis centrales de su pensamiento posterior, aunque no es una actividad excesivamente objetivable, por sí sola justificaría la publicación y la revisión de estos primeros escritos. Pero hay mucho más. Pues estas posiciones de sus primeros escritos adquieren importancia autónoma, con independencia de la posterior evolución del pensamiento de Schelling, cuando se comprenden como síntomas de la evolución de las posiciones de la inteligencia frente a la objetividad de las tareas de su propio presente. Aquí está la gran diferencia con Fichte. Desde esta perspectiva, una filosofía deviene interesante en la medida en que ofrece una clave para interpretar un período de nuestra historia. Así, la centralidad de ese período puede conferirle igualmente una centralidad a esa filosofía en la historia de las ideas. Nosotros no queremos ser schellinguianos. Quede esto para los que ya no encuentran recambio a sus discursos gastados sobre Dios. Se trata de penetrar en el giro brusco de la cultura europea tras el fracaso de la Revolución francesa, en la época de la Gran Reacción frente a los ideales revolucionarios, en la clave de las nuevas teorías políticas, estéticas y religiosas como elementos reconstructores de un orden que la razón ilustrada tradicional ya no podía mantener sin te-

rribles contradicciones. Y, entonces, el problema del proceso de llevar a conciencia las posiciones que ya desde antiguo marcaban las diferencias adquiere la relevancia no de una problemática lógica, racional o filosófica, sino de la penetración en la comprensión de la época histórica que a Schelling le tocó vivir y de sus necesidades teóricas. Y en este sentido la edición del joven Schelling transciende la problemática de este autor para convertirse en un elemento central de la evolución de la historia de la conciencia de Europa, en un experimento crucial para la construcción de una visión lúcida de nuestro propio pasado, motivada por el noble interés de no dejarse embaucar de nuevo ante el brillo de ciertas ideas «nuevas».

II. LAS CLAVES DE LA FILOSOFÍA DEL JOVEN SCHELLING

¿Hasta qué punto se puede decir que la evolución filosófica de Schelling, desde 1793 a 1800, apunta hacia una comprensión precisa de las necesidades de la época? Así planteada, la cuestión posee un trasfondo metafísico en el peor sentido de esta palabra, porque parece suponer que las necesidades de la época son realidades objetivas que la filosofía descubre. Lo que podemos decir al respecto es que en Schelling tenemos otra lectura de la época, otra hermenéutica del presente. De ahí que sea conveniente formular aquella pregunta de otra manera: la diferente función que Schelling va concediendo a la filosofía ¿refleja una comprensión diferente de lo que falta en la situación histórica de la época, de las urgencias que resulta preciso atender, de las tareas encomendadas a la inteligencia? Sin duda, propuesta así la pregunta, la respuesta debe ser afirmativa. No obstante, contestar a esta pregunta es más difícil que plantearla. Porque se podría intentar una respuesta apelando a los tópicos tradicionales, indicando la centralidad de los nuevos lemas: *Hen kaí Pan*, reino de Dios en la tierra, Iglesia invisible, ruina de la primacía de la moralidad subjetiva, final de los postulados morales, defensa radical de la libertad, etc. Yo mismo he escrito acerca de todo esto en otros lugares, introduciendo otras obras de Schelling.

Mas las obras que aquí se presentan dan una visión diferente y compleja, dotada de muchas aristas, a veces contrarias a estos grandes lemas, a veces complementarias con ellos; a veces fácilmente organizables entre sí, a veces endiabladamente unilaterales; a veces marcando el final de un tema tradicional, a veces mostrando el carácter germinal de otro. Pero no debemos quejarnos. Se trata de escritos de juventud, plenos de provisionalidad, dependientes de plurales y contradictorias herencias y estímulos. Así, por ejemplo, en el breve primer tratado del *Panorama general* y en el artículo «Sobre la reve-

lación e instrucción del pueblo» se nos ofrece por última vez la problemática del ateísmo, que pronto Schelling reducirá a la mera oposición frente a la prueba moral de la existencia de Dios, en su proyecto de liquidar la relevancia de las decisivas *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*. Pero, al mismo tiempo, la pérdida de valor de esta polémica obra implicará la paulatina desvalorización de la libertad moral.

El carácter inasible del fluido pensamiento de Schelling se comprueba cuando reconocemos que esta pérdida de valor de la libertad moral se cumple precisamente sacando a la luz otra noción de libertad que en modo alguno puede ajustarse a leyes y reglas y que, por tanto, nada tiene que ver con la responsabilidad, la culpa, el mérito o la moral. Todo esto se puede ver en los últimos tratados del *Panorama general*. Por ello, el ejercicio de Schelling puede cifrarse en una genuina reflexión que busca entresacar los elementos componibles de entre todo este conglomerado implícito, a fin de crear un organismo filosófico dotado de una lógica interna y de relaciones conceptuales precisas. En contra de lo que se suele mantener, creo que Schelling logró su objetivo al menos hasta el punto de poder comunicar mediante sus obras el sentido de este organismo filosófico. Y lo que muestran estas obras de juventud es que el centro del nuevo mapa conceptual quedaba agazapado en sus primeros ejercicios filosóficos.

Este proceso de ordenación y de limpieza creo que viene centralizado y regido por una idea nueva y fundamental: hacer de la filosofía expresión de lo absoluto. En un texto que corresponde a una obra no incluida en el presente volumen se dice:

> «Desearía poseer la lengua de Platón, o la de su aliado espiritual, Jacobi, para poder distinguir el ser absoluto, inalterable, de toda existencia condicionada y cambiante. Pero veo que incluso estos hombres, cuando querían hablar de lo inmutable, de lo supersensible, luchaban con su lenguaje, y pienso que esto absoluto en nosotros no es ganado por una simple palabra del lenguaje humano, y que sólo una intuición conquistada personalmente de lo intelectual en nosotros viene en socorro de nuestro lenguaje fragmentario» (I, 140).

Tenemos aquí dos cuestiones: el problema de lo absoluto y el problema ulterior de que lo absoluto esté en nosotros hasta tal punto que pueda ser mentado con la expresión «Yo», con la que recogemos una intuición intelectual. Lo primero es lo decisivo; lo segundo no es sino una traducción pseudo-kantiana del problema que será meramente accidental. Centrémonos en la tarea expresa: conquistar lo absoluto superando lo fragmentario, lo escindido. Para ello será preciso superar igualmente el lenguaje fragmentario humano. ¡Y cuántos problemas hay encerrados en este primer aspecto! El lector de Schelling tiene que ponerlo irremediablemente en vinculación con otro que se va a explicitar en *Ideas*: con la superación del punto de vista de la re-

flexión y de la escisión radical entre sujeto y objeto. Pero ambos, a su vez, define un contexto de tareas más amplio. Porque este problema de lo absoluto y de la superación de la reflexión y el entendimiento está relacionado con la reinterpretación no-moral del kantismo. Pero además impone otra noción de divinidad, otra forma de ver la relación entre filosofía y religión. ¿Y no será preciso revaluar desde aquí la figura de Lessing, sobre todo en el contexto central de la relación entre metafísica especulativa (leibnizianismo) y racionalización final de la religión (Misterio de la Trinidad)?

El problema de lo absoluto y su genuino pensamiento: ése es el mapa de problemas permanente en Schelling. Pero la necesidad de pensar lo absoluto como el Ser inalterable ¿acaso no es síntoma ya del veredicto acerca de una época? ¿No significa juzgar como No-Ser a la realidad abierta de un devenir histórico perpetuamente sometido al cambio y carente por sí mismo de sustancia? Sin duda porque Schelling pensó así la historia, acabará reconociendo la necesidad del ser estable e inmutable y planteando el problema de cómo es posible su relación con lo finito y fragmentario. La relevancia de este problema resulta evidente y Schelling quería usarlo para pensar el único orden estable y dinámico a un tiempo, lo que a duras penas esconde un hecho: que el problema que se quiere resolver es el de la existencia de procesos dinámicos revolucionarios y caóticos, ya sean históricos o naturales.

El valor de la evolución de la filosofía de Schelling se descubre cuando el germen de esos problemas tiene que desplegarse con trabajo y fatiga, ganando terreno y ahogando el crecimiento de otros problemas, también apuntados en la floresta riquísima del humus schellinguiano. Así, por ejemplo, el fondo de la primera obra sobre los mitos ¿no madurará lentamente, en corrientes subterráneas, despuntando brevemente en el escrito «Sobre la revelación e instrucción del pueblo», hasta estallar pleno de vida en 1802? ¿No permanecerá oculto hasta la misma época el valor del mito como forma educativa del pueblo dominado por la sensibilidad y la imaginación? ¿No tiene que acallar Schelling esta salida toda vez que en 1794 y siguiendo una cierta interpretación de Kant, en «Sobre la posibilidad de una forma...», tiene que escribir un alegato contra la imaginación, que se queda en los hechos, sin atender a lo incondicionado? Sin duda la referencia a Kant impide un despliegue ordenado del problema del mito tanto como de lo absoluto. Pero cuando las libertades respecto del pensador de Königsberg crezcan, y el pensamiento del mito quede recuperado, ¿acaso no se presentará íntimamente ligado a la cuestión de expresar lo absoluto más allá de las categorías de la reflexión, más allá del lenguaje fragmentario del entendimiento, más allá de esa cosificación que hace el mundo finito y sensible una cosa inerte y material? En todo caso, Mito y Absoluto aparecerán entonces

como puntos cardinales de la nueva geografía schellinguiana, a costa del relativo olvido de Kant.

Pero hay otro proceso que debemos destacar: el de enterrar tópicos y tesis que habían salido a la luz justo desde la veta del pensamiento kantiano y fichteano. La libertad humana: he ahí un concepto del que Lessing se habría mofado sin duda; la clave que hace insalvables las distancias entre Fichte y el bibliotecario de Wolfenbüttel. Pero ¿acaso no se basa en la oposición sujeto-objeto? La moralidad ¿no reposaba para Fichte sobre la distinción entre el Yo y las cosas, entendidas como algo inerte, sin voluntad, sin derechos, dispuestas siempre a dejarse dominar? Y esta noción de las cosas ¿no era una abstracción del entendimiento dependiente de la noción de materia? El propio Schelling había cantado todos estos lemas en su casi olvidado *Derecho natural* de 1795. Así que, tarde o temprano, Schelling tendría que decidir entre la primacía de la libertad o la primacía del pensamiento de lo absoluto. Y el recurso fácil de identificar ambas cosas sólo será posible cuando la libertad pierda toda acepción moral, esto es, cuando también sea un pensamiento de la necesidad. En todo caso era inevitable que desapareciera como concepto en sentido kantiano. Pero esa desaparición significaba de hecho la recuperación de antiguas valoraciones, de viejas tesis, sin duda muy profundamente arraigadas en los repliegues más originarios de su pensamiento. La libertad ¿no estaba implícita en todo uso de la reflexión? ¿No tenía un juego central en la escisión sujeto-objeto? ¿No significaba la salida del mundo natural?

En este sentido debemos tener muy presente la descripción de la libertad humana que se realiza en la primera obra aquí editada sobre el Mito. Se nos habla del origen del mito en presentimientos que apuntan a la nefasta insatisfacción con el presente, al deseo continuo de felicidad, de libertad ilimitada, al desdichado pensamiento de la libertad, de la funesta esperanza, del triste deseo de conocimiento (I, 30-31). ¿Tenemos que seguir dibujando toda esta estructura antiilustrada de conceptos para marcar las diferencias de base entre Schelling y Kant? El malestar en la historia y ante la historia: ése es el tema que motiva profundamente la apelación al mito en Schelling y lo que hace que su crítica a la Ilustración, su ruptura con ella, sea unilateral e ideológica: conserva una parte verdadera en tanto repara en lo monstruoso que alberga el destino de Europa si se separa de sus propias bases mitológicas, pero se muestra impotente para establecer una dialéctica mito-historia que no signifique pura y simplemente una clausura de esta última.

Se podría reducir el valor de aquellas premisas antiilustradas. «Schelling se limita a recoger mitos en los que estos pensamientos son innegables», se dirá. Es cierto, desde luego, que cuando se presenta el mito de Prometeo se dice que honra a la Humanidad (I, 3-1,

not. I, 41, I, 36). Pero es muy difícil apreciar dónde acaba la exégesis y dónde empieza el residuo ideológico o la huella profunda que el propio mito deja en el pensamiento de Schelling. Un caso paradigmático de este peculiar camino de ida y vuelta que es la filosofía juvenil de Schelling, lo ofrece el problema inmenso del origen del mal, fruto de la libertad humana, tal y como se refleja en el escrito sobre los mitos. Pero ¿no están igualmente presentes el mal y la enfermedad en la primacía de la reflexión? Basta apelar a la *Introducción a la filosofía de la naturaleza* de 1797 para descubrir esta posición en Schelling, separada ya del viejo planteamiento kantiano según el cual el mal físico es el comienzo de todo bien moral. Ahora, en Schelling, la esencia unitaria del mal reside en separarnos de la naturaleza. La debilidad del kantismo se pone de manifiesto: si la libertad es un medio para regresar a la naturaleza, cosa que acepta Kant, no se entiende que sea un bien en sí. Pero hay que recordar que en 1794, en la obra sobre el mito, apuntan ya los apoyos estructurales de este pensamiento: se comprende el paso de la imagen al concepto como el paso del hijo de la naturaleza al legislador de la misma, desde el sentimiento de sentirse parte del todo a explicarlo, desde la unión con los fenómenos al entendimiento como esquema de todo. Claro que todos estos problemas rondan el *Hen kaí Pan*; pero sólo desde ellos este *motto* clásico obtiene sentido y profundidad.

Reflexión, concepto, entendimiento legislador, escisión sujeto-objeto, libertad del Yo frente a las cosas, abandono de la naturaleza, lenguaje fragmentario, mal radical; ¿no estamos en el terreno identificado tradicionalmente por Kant? El problema del kantismo ortodoxo se presenta aquí en toda su urgencia. Porque el aspecto peyorativo otorgado al mapa de problemas que hemos tratado ¿no exigía como problema complementario y previo olvidar a Kant o interpretarlo de tal manera que permaneciera oculto tras los nuevos conceptos destinados a pensar lo absoluto?

Excuso decir que Schelling no vería así las cosas. Kant es un constante estímulo. Pero siempre en el límite, para hacerle decir más de lo que dice, vinculándolo al problema de pensar lo absoluto. ¿O hemos de olvidar que ya en «Sobre la posibilidad de una forma...» el problema es poner lo absoluto por lo absoluto mismo (I, 52)? Esta interpretación del Yo fichteano pronto fue abandonada por Fichte, si es que se puede decir que alguna vez la hiciera suya. Pero quedémonos en Schelling. Por mucho que este absoluto sea condición suprema del saber y de su unidad (I, 52), no se puede dejar de lado que también se le adscribe causalidad absoluta (I, 57). Éste es un lenguaje fragmentario del entendimiento, de la reflexión; pero la voluntad es clara, tan clara que avanza diligente hacia el error: captar lo absoluto con el entendimiento. La forma de relacionarse lo incondicionado con lo condicionado ya es, sin duda, un problema que no puede

plantearse en Kant, que siempre avanza de condicionado a condicionado, para acabar en ese incondicionado espurio, usurpado y fingido, pero quizás por eso inocente, del sujeto humano como cuerpo y mente. Schelling, sin embargo, no quiere aceptar esta versión de lo incondicionado limitado a una figura transcendental, científica, hipotética, destinado a fundar la objetividad finita, humana, escindida. No lo aceptará nunca. Él quiere, ante todo, lo absoluto, aunque ahora suponga que es alcanzable mediante el pensar del «Yo», en los dos sentidos de este genitivo. Para eso inicia dos movimientos: distinguir entre el Yo temporal —el único que Kant propone objeto de análisis— y el Yo intemporal de Jacobi (I, 60, y *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*), entre el Yo inconsciente y el consciente. El segundo momento se entiende desde aquí: deducir desde ese Yo absoluto las categorías en su forma y número, la representación (I, 64) y la Imaginación (I, 71) —todos los *Fakta* que Kant acepta reconociendo la inevitable finitud del análisis—.

Esta interpretación de Kant, que despliega especulativamente la filosofía teórica del criticismo, quedará anclada en lo más profundo del pensamiento de Schelling al encontrar su vehículo en la filosofía de la naturaleza, incluso ya desde los tratados del *Panorama general*. La comprensión de la problemática central de la filosofía de la naturaleza dice: «¿Cómo surge un mundo fuera de nosotros?» (I, 662). Esta pregunta no es diferente del problema antiguo: ¿Cómo se pone lo condicionado desde lo incondicionado? Sólo que ahora se identifica con el problema del mal, la salida del paraíso, el origen de la reflexión, la enfermedad, el desequilibrio de fuerzas. La filosofía kantiana queda integrada como un momento en esta historia del origen y dominio del mal y la enfermedad hasta la salud. Paradójicamente, una filosofía que siempre supuso como trascendental oculto la existencia de un sano entendimiento común, como es el caso de la kantiana, se valora como esencialmente enferma, hasta el punto de que se hace consistir la salud precisamente en la superación especulativa de Kant. Que Kant debe ser superado significa que él no se ha planteado el problema del carácter enfermo de la reflexión, y esto porque toda su filosofía está atravesada de una contradicción interna (otro eco de Jacobi) entre la actitud natural e ingenua y la reflexiva y enfermiza. La primera se verifica en la tesis del realismo empírico, según el cual la representación y el objeto no pueden separarse cuando se dan en la forma epistemológica de la intuición. Pero ¿cómo unificar esta tesis con el valor mediador de los conceptos? ¿Cómo aceptar a la vez la reunificación estética de las cosas y el sujeto en la intuición, y el distanciamiento reflexivo y ordenador de los conceptos? Si existe realmente lo primero, para qué lo segundo. Si la intuición nos identifica con el mundo, ¿cómo brota el concepto disolvente? Kant sustancializa estas dos operaciones en facultades. Schelling, al contrario,

tuvo necesidad de historificar estas dos actitudes, seriarlas y explicarlas como una evolución necesaria. Pero esto significaba de hecho una negativa radical a pensar al hombre como un ser capaz de diferentes tendencias y actitudes culturales contradictorias —resultado fundamental de la filosofía kantiana—, lo que en todo caso creo que es mucho más acertado que seriar estos aspectos desde una teoría evolutiva que, si bien evita el riesgo de un antropologismo esencialista, implica una decisión valorativa de lo que se entiende por grado superior de cultura. Lo que Kant analiza estructuralmente en la *Crítica de la razón pura*, Schelling ahora lo interpreta genéticamente, vertiendo los resultados en una historia de la razón desde el paraíso de la intuición hasta el cielo de la intuición intelectual, pasando por el peregrinaje y destierro del concepto.

De hecho este evolucionismo es central en la comprensión de la Historia por parte de Schelling. Sin duda historia mítica, toda vez que comienza en el momento mítico de la caída y el mal, con la pérdida de lo inmediato, de la unidad con la naturaleza, de la vida no reflexiva. El eco de la reciente valoración de la modernidad por parte de Schiller y Schlegel como época elegíaca o interesante, en todo caso incapaz de una apropiación inmediata de lo real, pesa mucho sobre este Schelling. Pero mítica también por lo que se refiere a los fines, a la nueva inmediatez que la historia debe conquistar. Una vez más el paso no se entiende si no se salta sobre Kant: no podemos quedarnos en el concepto ordenador —teórico o moral—; ni siquiera en ese concepto peculiar que en Kant se llama idea regulativa. La superación de la reflexión sólo puede cumplirse si se reconquista la naturaleza como organismo en el que disponer *a priori* de un lugar garantizado. Toda la segunda parte de la *Introducción a la filosofía de la naturaleza* nos propone esta tesis. El juicio teleológico, ahora asumido sin reservas, permite igualmente captar lo absoluto como identidad de sujeto y objeto, sin juicio, sin lenguaje, como intuición (I, 704, 751) inmediata y carente de reflexión: sólo en ella reconocemos la unidad de la vida, el cumplimiento del *Hen kaí Pan*. Pero sabemos que sólo desde esa relación viva con la naturaleza se dispone de bases para una nueva mitología. Volvemos siempre al mismo sitio: a una captación del absoluto no mediada por el entendimiento.

Todo esto es una lectura. Recojo aspectos y los separo de otros contextos donde todavía se puja por la defensa de la libertad humana, por resolver el problema de la cosa en sí, por hacer avanzar el problema de una crítica radical al problema de la religión, etc. Pero trato de mostrar el proceso de purificación de Schelling: librando lo que considera mineral puro de gangas extrañas, acabará sacando a la luz y definiendo como propios los aspectos que ahora pongo de manifiesto, ordenados alrededor del pensamiento de lo Absoluto. Y la cuestión es que, al hacerlo así, traduce una voluntad de dar a la época

una clave donde reconocer nuevos proyectos. ¿Por qué entonces esta supravaloración de la naturaleza? ¿Por qué apuntar a ella como absoluto, como ámbito de la reconciliación, final de reflexión, superación del mal, superación de Kant, base de la mitología? ¿Supone un desprecio de la Historia? ¿Queda también la Historia como una vieja cuestión que debe desconectarse de todas estas nuevas dimensiones y tensiones? En modo alguno. Tenemos aquí un caso ejemplar de cómo poco a poco se va forzando una modulación, un cambio de sentido genuino, una renovación de función realizada desde el proyecto de pensar lo absoluto. En efecto, en el escrito de 1797 sobre este tópico («Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia...») se intenta aplicar el mismo modelo de pensamiento a la Historia y a la naturaleza. Pero parece irrelevante la historia de la naturaleza respecto de la historia humana, pues la primera supone ya de entrada el ámbito dominante y poderoso del mecanicismo. La historia humana no puede ser tratada *a priori* porque es el terreno absolutamente abierto de la acción humana, en el que no existe nunca una instancia mecanicista. Esta separación radical de ámbitos pronto cambiará, y su convergencia es un motivo poderoso en la propuesta de la filosofía de la identidad. La comprensión del Estado como máquina intenta naturalizar la historia, como parece obvio, pero pretende hacerlo en analogía con una noción de naturaleza como mecanicismo, muy provisional en Schelling. No obstante, el caso es que, a pesar de esta notable divergencia de modelos, Schelling apunta ya a la unificación. Es preciso naturalizar la historia, nos dice (I, 397).

Hasta aquí lo que dice el pequeño escrito. El lento madurar de Schelling tratará de sacar a conciencia que esa identificación entre naturaleza e historia es parte esencial del pensamiento de lo absoluto. Y, en la medida en que ese pensamiento deba ofrecer una salida pensable a la época, Schelling deberá esforzarse en mostrar lo que resultará de ese proyecto cuando la idea dominante de naturaleza no sea mecanicista, sino organicista. La propuesta de naturalizar la historia no puede realizarse mediante la construcción de un Estado máquina, carente de vida. Lo absoluto tiene que superar los conceptos reflexivos del entendimiento. Lo idéntico producido por la reunificación de Naturaleza e Historia reside en que la Historia genere una mitología (y un Estado) que viva mediante infinitos despliegues en la Historia, tanto como la Historia alberga los infinitos despliegues de las fuerzas naturales. No se debe pensar todavía en una interpretación de esta identificación como si hacer de la Historia una naturaleza y una mitología fuera cerrarla. No. Se trata de ajustar el movimiento del Estado y de la Historia al movimiento y la forma evolutiva de los mitos, que Schelling identifica sugestivamente con la forma evolutiva de los organismos vivos, con la metamorfosis y diferenciación de las especies, con la historia real de la naturaleza:

como variación infinita y formadora de una única fuerza, de los mismos temas, de las mismas leyes, de las mismas tendencias, de las mismas instituciones. Como ha puesto Habermas de manifiesto, el pensamiento de lo absoluto se convierte ahora en una utopía, desde luego. Pero cada época genera sueños a la medida de las heridas que quiere curar. La de Schelling estaba hecha a la medida de curar el Terror del ensayo de transformar la realidad según los ideales fundados en la superioridad moral del sujeto, del Yo voluntarista y revolucionario. Por eso este conjunto de soluciones es síntoma de la hermenéutica de una época. De la misma forma que los amuletos son síntomas del miedo. Aquí una vez más asoma el destino del pensamiento moderno, vigente desde Descartes y Hobbes: la experiencia de la idea filosófica es índice proporcional de la experiencia del Terror, del puro terror ante lo que ella misma ha provocado.

III. PRESENTACIÓN DE LAS OBRAS TRADUCIDAS

1. «SOBRE MITOS, LEYENDAS HISTÓRICAS Y FILOSOFEMAS DEL MUNDO MÁS ANTIGUO»

Este escrito fue editado originariamente en 1793, en los *Memorabilien* de H. G. Paulus, unos de los puntales del *Stift* de Tubinga, más tarde profesor en Jena y después máximo oponente de Schelling en Berlín, cuya polémica de hecho provocó el abandono de la cátedra por parte del filósofo. Paulus era un especialista en Historia de las religiones y de las literaturas orientales, y su revista quedó consagrada a estos temas. Esta obrita de Schelling resulta estrechamente ligada con su disertación académica para la obtención del grado de *Magister* en filosofía, por lo que cae en el ámbito de la influencia de Schnurrer, su profesor de Tubinga. Es posible que Schelling comenzara este escrito hacia 1792, a raíz de un tratado de Hess que planteaba el problema de determinar lo que en la Biblia era historia verdadera, mito o poesía. En las notas se podrá encontrar la referencia más exacta a las fuentes literarias de Schelling. Pero, como se reconoce ya desde el título del trabajo, Schelling amplió su problemática a las cuestiones filosóficas de ciertos mitos, con lo que abrió también su campo de análisis al mito griego.

Hegel valoró muy positivamente el trabajo, en contraste con la frialdad con que despacharía su juicio «Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general» [1]. Pero Schelling, en una muestra muy típica de su carácter, bien pronto considera este escrito como

---

[1] Cf. carta de 24 de diciembre de 1794, Hegel, *Briefe*, pp. 11-13.

algo viejo, aunque no totalmente desprovisto de interés [2]. De hecho, el trabajo podía estar escrito año y medio antes de esta fecha, por lo que las distancias temporales del autor con la obra son mayores que las existentes entre la obra y el lector. Las recensiones no fueron muy favorables en general, valorando su extenso conocimiento de la bibliografía, pero criticando la falta de concreción de muchos de sus análisis y la imposibilidad de aplicarlos en la exégesis de mitos concretos. Quizás por eso Schelling dejó de considerarlo digno de figurar en la primera edición de sus *Escritos filosóficos*. Así cayó en un largo y prolongado olvido, roto por la mención que le dedicara la famosa obra de D. F. Strauss *La vida de Jesús tratada críticamente* [3] en su introducción, dedicada a esbozar una historia de la génesis de la aplicación a los Evangelios de los tratamientos analíticos propios del estudio de los mitos. Obviamente, Strauss introduce esta cita como una mera curiosidad histórica, sin relevancia doctrinal alguna. Y, sin embargo, la obra es importante para dilucidar los primeros intereses de Schelling, la recepción de la obra de Herder, y para rastrear la tensión entre sensibilidad y razón propia de toda construcción mitológica.

2. «SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA FORMA DE LA FILOSIFÍA EN GENERAL»

Esta obra, firmada el 9 de septiembre de 1794 y enviada a Fichte el 26 de septiembre, es un documento de hasta qué punto Schelling estaba al tanto de los acontecimientos filosóficos importantes de la época, al menos en el seno de la tradición kantiana. Sin duda alguna, sólo por eso fue capaz de aprovechar de una manera creativa el escrito de Fichte, presentado como avance de sus primeras lecciones en Jena, titulado *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. En este sentido, la obrita es una revisión de sus anteriores trabajos sobre Reinhold y Kant a la luz de la reciente orientación fichteana. Por eso, lo más positivo de la obra es la reinterpretación de la problemática de las categorías kantianas, que era el objeto del segundo trabajo estrictamente filosófico presentado en Tubinga. Podemos comprender así la voluntad de Schelling de dejar bien claro desde el principio que los pensamientos expuestos en la obra cristalizaron desde la lectura de Fichte, pero venían fermentándose en él desde un tiempo anterior. Por la carta a Hegel, de reyes de 1795, sabemos que no pudo leer con anterioridad el *Fundamento* de Fichte [4], y en cierta medida señala

[2] Cf. carta a Hegel de 6 de enero de 1795, ídem, pp. 131-135.
[3] Tubinga, 1835.
[4] Hegel, *Briefe,* I, pp. 13-15.

con vanidad el paralelismo de esta obra con su propio escrito. Es probable que nunca la leyera más allá de ese paralelismo, expuesto en los puntos destinados a los tres principios [5]. Esta vanidad era sin duda fruto de la mala fe, pues la relación del Yo con los tres principios del pensar estaba ya apuntada en *Sobre el concepto*, si bien es verdad que no en su relación con el grupo de las categorías de la relación —esto sólo aparecerá en el texto del *Fundamento*—. En todo caso, en la carta que Schelling hizo acompañar a su escrito, se presenta ante Fichte como un respetuoso y humilde discípulo.

La obra fue valorada de muy diferente manera, como es natural, si bien se tendió a reconocer que su autor estaba innegablemente *«begab»* —dotado— para la filosofía. Hegel la estudió, pero rehusó dar un juicio directo sobre ella [6]: «He captado completamente tus ideas, pero no he tenido todavía tiempo para un estudio concienzudo de las mismas», le dice con fina diplomacia. El 9 de enero de 1795 apareció una recensión en los *Anales de Filosofía y del Espíritu Filosófico editados por una sociedad de sabios* [7], dirigida por el kantiano H. L. Jakob, la cual mereció la respuesta de Schelling en la *Aclaración* de la *Revista General de Literatura* [8]: «Es un anticrítico absolutamente incapaz», dice aquí Schelling sobre su recensor, y, para que aprendiera algo de filosofía, le remitía al inminente escrito sobre el Yo. También aparecieron críticas en la *Revista alto-alemana de literatura general* [9], editada en Salzburgo, el 26 de junio de 1796. Pero la más importante es la de *Gelehrte Anzeige* de Tubinga, del 9 de febrero de 1795 [10], en la que, desde el supuesto de la *Crítica de la razón pura*, se decía a Schelling: «De hecho tenemos que sorprendernos de que el autor, que parece conocer bien la *Crítica* [...], no haya observado la apariencia dialéctica por la que se ha dejado engañar. Antes de que nosotros sepamos que el Yo fuera de nosotros es una mera idea, no podemos establecer absolutamente nada desde la proposición idéntica Yo = Yo, pues no estamos ciertos de si a esta idea le corresponde un objeto en general; pero, si salimos de nuestra idea y buscamos el Yo en una intuición para dar realidad de esta manera a nuestro pensamiento, entonces deja de ser incondicionado; y, puesto que toda nuestra intuición es sensible, deviene también sensible y condicionado. Por tanto, el autor construye toda la filosofía sobre una mera idea, que no podemos en modo alguno realizar, y la trans-

---

[5] Cf. carta Niethammer de 22 de enero de 1796, *Briefe und Dokumenten*, I, pp. 59-62 (en adelante, *B.D.)*.

[6] Hegel, *Briefe*, I, pp. 23-26.

[7] *Annalen der Philosophie und des philosophischen Geistes von einer Gessellschaft gelehrter Männer.*

[8] *Allgemeine Literatur Zeitung*, n.° 31, de 25 de marzo de 1795.

[9] *Oberdeutsche Allgemeine Literatur Zeitung*, n.os 1.235 y 1.237.

[10] Páginas 93-95.

forma así en una apariencia vacía» (pp. 94-95). Fichte salió bastante después en defensa de la obra, dejando publicar en el *Philosophisches Journal*, que él mismo editaba, una apología de aquélla [11].

3. «PANORAMA GENERAL DE LA LITERATURA FILOSÓFICA MÁS RECIENTE»

Esta serie de tratados fueron editados en el *Philosophisches Journal*, en el siguiente orden: la actual introducción, en el Volumen V, cuaderno 1, 1797, pp. 50-66; el primer tratado en el cuaderno 2 del mismo volumen V, pp. 161-184; el segundo tratado se editó en el cuaderno 3 del volumen V, pp. 241-260, y el tercer tratado en el volumen VI, cuaderno 1, pp. 91-106, y cuaderno 2, pp. 182-214. El tratado cuarto en el volumen VII, y ocupa el cuaderno 2 entero. En el volumen V, cuaderno 3, y bajo el mismo título general, apareció una recensión de los escritos premiados en el concurso de la Academia de Berlín sobre *Los progresos de la Metafísica en Alemia desde los tiempos de Leibniz y Wolff*. La traducción de este escrito se ofrece a continuación de estos propios trabajos, pues, por lo general, se presenta como algo separado, dado que no tiene como motivo la explicación de aspectos centrales de *La doctrina de la Ciencia* de Fichte, tema casi único de estos tratados. Ésa fue la razón de que el propio Schelling eliminara esa pequeña recensión de la primera edición de sus obras. No hemos traducido la nota de los editores —repetida en dos ocasiones, en pp. 54-55 del volumen I, y al final del segundo tratado—, donde aquéllos se pretendían distanciar de los insultos lanzados por Schelling contra los filósofos de la época, ni la nota incluida al final de la Introducción, redactada por los mismos editores para tomar precauciones respecto de la censura. Al final de la Introducción existente en el *Philosophisches Journal* aparecen unas diatribas contra los despropósitos de la obra *Cartas sobre la perfectibilidad de la religión revelada* [12], de un tal Tittman, profesor en Leipzig, en la que se ofrecía a Kant la amable invitación de visitar un *Gymnasium* para aprender algo de Teología (a ser posible en Leipzig). No aparece en las *Werke* de Schelling y no creo que merezca la pena traducirla.

También hay un breve comentario sobre los libros de Schlosser *Justificación del juicio del público sobre Kant y su filosofía* [13] y *Escrito dirigido a un joven que quería estudiar la filosofía de Kant* [14]. Este úl-

---

[11] Cf. la nota al segundo trabajo traducido.

[12] *Briefe über Perfectabilität der geoffenbarten Religion.*

[13] *Berichtigung der Urteile des Publikum über Kant und seine Philosophie,* Köln, 1797.

[14] *Sendschriften an einem jüngen Mann, der die kantische Philosophie studieren wollte,* Lübeck, 1797.

timo libro y su continuación fueron reseñados por Schelling en la *Revista jenense de literatura general* [15], recensión que aparece en las *Werke* [16]. El comentario, tal y como aparece en el *Journal*, se refiere al primer libro, pues el segundo sólo se merece, desde el punto de vista de Schelling, un general y absoluto desprecio. Este comentario tiene algo de interés y dice así:

> «El autor ha captado algunas buenas ideas que podrían ser útiles expuestas de otra manera. En particular que lo que le falta a nuestra filosofía es naturaleza, que los filósofos inútilmente creen mejorar la situación actual del hombre mediante idealizaciones. Pues, claramente, sólo la naturaleza y la necesidad férrea dominan y dominarán nuestra historia hasta que se dejen reunir cosas contradictorias: derecho y fuerza, libertad y ley positiva, razón pura y constitución estatal.»

En todos los demás textos respetamos el original tal y como aparece en las *Werke*, traduciendo todas las variantes respecto de la edición del *Journal*, con lo que el lector podrá acceder al texto originario y no sólo a la revisión del mismo realizada para la primera edición de las *Obras* de Schelling.

Estos escritos gustaron bastante a Fichte, quien, junto con Paulus y Niethammer, hizo las gestiones para que Jena ofreciera a Schelling un puesto como profesor extraordinario. La orden se le comunicó el 5 de julio de 1798, cuando Schelling tenía veintitrés años. La obra fue, por lo demás, escandalosa y provocó las protestas de algunos de los afectados, sobre todo de Heydenreich y Tittmann, que exigieron públicamente una reparación. Naturalmente, no conocían a Schelling, que contestó a Heydenreich que el hecho de que «sus *Cartas sobre ateísmo* estén en manos de muchos lectores no demuestra sino que todavía hay mucha gente que lee en Alemania pésimos libros»; y a Tittmann le confesó «no tener paciencia para tales infamias y que me cuesta trabajo analizar algo en ellas». Por los demás, el texto es de una importancia extraordinaria en la evolución de Schelling tal y como se puede ver mediante una comparación con la obra, ya madura, del *Sistema del idealismo trascendental*, de 1800.

4. «Sobre la cuestión de la Academia de Berlín» y «Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la Historia»

Los dos escritos breves que siguen, y que presento en bloque, llevan por título «Sobre la cuestión de la Academia de Berlín» y «Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en par-

[15] *Jenaer Allgemeiner Literatur Zeitung*, n.º 299, 1798.
[16] *Werke*, I, pp. 406-411.

ticular, una filosofía de la Historia», de los años 1797-1798. Fueron escritos como artículos en el *Philosophisches Journal* de Fichte y Niethammer, formando parte de la serie de el *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, por lo que todo lo que aquí se dice hay que ponerlo en relación con el punto anterior. Es difícil aportar datos interesantes para situar estos escritos, aunque su valor intrínseco es muy elevado. El hecho de que la correspondencia con Hegel quede interrumpida un año antes nos priva de un aspecto fundamental de la carrera de Schelling: las reacciones que esta carrera provoca en la sensibilidad contenida de Hegel. Como mantiene Fuhrmann [17], del período de Leipzig apenas sabemos algo más de lo que se puede sacar de la correspondencia con Niethammer y con el propio padre de Schelling. Este material ofrece, sin embargo, una idea clara de la importancia de los escritos para el *Philosophisches Journal*, ya que prácticamente centralizan toda la actividad editorial de nuestro autor, con excepción de las «Ideas para una filosofía de la naturaleza», fraguadas en el silencio, al compás de sus estudios académicos como preceptor de los *Reidesel*. El primero de estos escritos, que hace recensión de los trabajos premiados por la Academia de Berlín como respuesta a la pregunta sobre los progresos en Metafísica (planteada en 1795 pero editados en 1797, tratándose de los escritos de Abicht, Schwab y Reinhold), se concluyó alrededor del 4 de agosto de 1797 [18] y debía aparecer en la revista [19]. Es importante porque Schelling desarrolla la noción de filosofía como Idea que ya apuntara en su escrito «Sobre la posibilidad de una forma...» y, aunque se distancia relativamente de los tres ensayos anteriores del *Panorama general,* dedicados a problemas de la *Doctrina de la Ciencia,* venía a coincidir con dos de los propósitos fundamentales de estos tratados: esbozar una historia de la filosofía desde la publicación de la obra crítica kantiana y tratar de una manera extensa la aportación de la obra de Reinhold, uno de los ganadores[20]. El propio autor lo consideró como un *Ausfluchtsmittel* respecto de otros trabajos. Pero esta interrupción fue quizás debida a un replanteamiento general del trabajo, que en su primera parte había sido valorado como excesivamente popular e incluso de trivial, sobre todo por Schlegel [21]. Lo cierto es que los últimos artículos del *Panorama general* son mucho más profundos y atractivos.

Precisamente nuestro segundo escrito, «Sobre la pregunta de si es

---

[17] *B.D.*, vol. I, p. 73.
[18] Cf. carta a Niethammer, *B.D.*, p. 107.
[19] Vol. V, cuaderno 4.
[20] Cf. *B.D.* pp. 95, 97, 99 y 102.
[21] Cf. su carta a Novalis de 5 de mayo de 1897, citada por Furhman, *op. cit.*, p. 102.

posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una filosofía de la Historia», es el último de los trabajos del *Panorama general,* acabándose alrededor del 5 de julio de 1798 y apareciendo en la revista de Niethammer y Fichte [22]. A pesar de eso, Schelling proyectaba continuar la serie de una manera sistemática, introduciendo «mis lecciones sobre filosofía de la naturaleza» [23]. Pero el proyecto quedó interrumpido.

5. «Sobre la revelación e instrucción del pueblo»

Justo en el mismo volumen de la revista de Fichte en que había aparecido el último escrito presentado, se imprimió el que ahora introducimos, un trabajo híbrido entre la recensión y el ensayo. Su título: «Sobre la revelación e instrucción del pueblo». De hecho y en principio, el trabajo de Schelling pretendía ser una recensión de la obra del propio Niethammer *Doctriane de revelatione modo rationis preaceptis consentaneo stabiliendas periculum*[24], disertación inaugural con la que su autor había tomado posesión de la cátedra de Teología, dejando así vacante la cátedra de Filosofía y dando lugar a que se iniciaran las gestiones para una promoción de Schelling. El autor había publicado antes una «Sobre religión como ciencia», que había recibido una crítica radicalmente negativa en la revista de los hermanos Flatt (*Flatts Magazins für Christliche Dogmatik und Moral*), los famosos teólogos de la escuela de Tubinga, junto con Storr. Schelling pretendía contraatacar, pero de sus proyectos [25] sólo nos ha quedado un pequeño anuncio de recensión de la obra de Niethammer, la que antes hemos citado, en la *Allgemeine Literatur Zeitung* de 1797, que todos (Dammköhler, Furhmann, Pareyson) han atribuido a Schelling [26]. Este anuncio es posterior a una carta a Niethammer donde ya le promete una recensión de su obra (carta de 15 de noviembre de 1797). El anunció salió publicado el 20 de diciembre del mismo año. El resultado final es la obra que ahora presentamos.

Aunque pequeña, la recensión tuvo una larga historia. El día 24 de abril de 1798 todavía dice Schelling al autor:

> «¡Qué pensará usted de mí, querido amigo, por haber dejado mi promesa sin cumplir! No quiero resultar pesado con mis lamentaciones, pues tengo otra preocupación: si habré acertado en mi recensión con el sentido

---

[22] Tomo VIII, cuaderno 2, pp. 128-149 (cf. carta a Niethammer, *B.D.*. p. 143).
[23] *B.D.*, p. 146.
[24] Stahl, Jena, 1797.
[25] Cf. *B.D.*, I, p. 107, II, pp. 124 ss.
[26] Cf. *Schellingiana rariora,* p. 70.

de su escrito. Queda a su voluntad y depende de su juicio dejarlo imprimir; le confío todos los cambios que tenga a bien hacer. Recibirá otra recensión mía que le ruego deje imprimir si es posible, porque el escrito es bueno y merece una recensión en el *Philosophisches Journal*.»

De esta segunda recensión no se tiene ulterior noticia. Sea como sea, el escrito de Schelling no fue del agrado de Niethammer. Schelling le envió el 28 de junio de 1798 un nuevo ensayo que tampoco tuvo buena acogida por el editor de la revista y autor al mismo tiempo de la obra reseñada, a pesar de que Schelling asegura haber encontrado ahora el sentido de la misma. El 5 de julio le manda la redacción definitiva que aparece en el número de agosto [27]. Los problemas eran sin duda alguna relativos a la censura, en el sentido de que Schelling dejaba demasiado claro lo que en el libro sólo quedaba indicado. La solución fue presentar la recensión como un pequeño ensayo, de tal manera que Schelling cargara personalmente con lo más heterodoxo [28] y dejara al autor libre de toda sospecha. No se hallaba muy equivocado Niethammer en sus recelos frente a la censura, pues estaba a punto de estallar la polémica del ateísmo a raíz de un artículo anodino e imprudente de Forberg sobre la filosofía de la religión que se debería seguir del fichteanismo. La actitud de Fichte acabó significando el cierre de la revista y el abandono de Jena por parte de su coeditor. Niethammer también marcharía relativamente pronto hacia Baviera. Pero, ya en otro orden de cosas, el escrito es importante porque muestra la extraordinaria influencia de Lessing sobre Schelling.

6. «IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA "COMO INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE ESTA CIENCIA"»

«Ideas para una filosofía de la naturaleza», nuestro último escrito, al que en la segunda edición de 1803 se le añadió la coletilla «Como introducción al estudio de esta ciencia», es la primera exposición del tópico por parte de Schelling. La primera noticia de la obra, hasta donde conozco, la tenemos en una carta a Niethammer, del 8 de noviembre de 1796, en la cual le comunica que está trabajando en un libro propio —esto es, no editable en revista—, para la próxima feria (que sería en la primavera de 1797). No es de extrañar que Schelling estuviera preocupado por estos problemas en una fecha tan temprana, ni se puede decir que dicho interés careciera de conexión con su filosofía anterior. Como Fuhrmann ha señalado, las bases para un

---

[27] Vol. VIII, cuaderno 2, pp. 149-163.
[28] Cf. *B.D.*, p. 143.

interés por la comprensión filosófica de la naturaleza estaban ya puestas en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, al mantener que, desde el punto de vista teórico, tan legítimo es partir del objeto, de la naturaleza, como del sujeto, con lo que se declaraba compatible un idealismo con un realismo. El hecho es que el 4 de junio de 1797 el libro ya está acabado, encargando a su padre las gestiones para buscar editor.

El libro tuvo una recensión muy desfavorable en la *Tübingen gelehrten Anzeigen*, pero hay que sospechar mucho de la objetividad de esta crítica. Y no sólo por la mala reputación que al final había adquirido el Schelling radical en los círculos de su antiguo *Stift*. En efecto, Schelling albergó, sin duda con candor, la esperanza de una *Berufung* a Tubinga, donde tenía razones para pensar que conocían bien sus capacidades y cualidades como filósofo. La ocasión era propicia: Abel había dejado su cátedra de Lógica para pasar a enseñar Filosofía práctica. Naturalmente había más pretendientes, entre ellos un tal A.H. Schot, nacido en 1758 y del que no se conocen más méritos que la edad. El caso es que se debió de instigar al recensor —quizás un tal Kielmeyer— para que se fuera creando ambiente en contra del hipotético nombramiento de Schelling mediante una recensión negativa de su escrito. Así fue. Schot fue elegido catedrático y estuvo en activo hasta 1829. De todo esto Schelling habla a Niethammer:

> «La historia del origen de mi recensión, ahora descubierta, es un verdadero escándalo. Me alegro, sin embargo, de una cosa: de que se hayan visto obligados a trabajar contra mí de una manera tan decidida.»

Sin embargo, la obra ofrecía mucho flancos a la crítica. Y es un mito el que fuera bien recibida por los círculos románticos. Schlegel estimaba a Schelling sobre todo por sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo,* que consideraba su mejor obra [29]. Por ella lo había defendido en la *Revista de Literatura general,* en el número de marzo de 1797. Pero desdeñó los escritos para el *Philosophisches Journal* [30] y criticó también la obra que nos ocupa, indisponiendo lentamente a Novalis, que al principio fue más receptivo («Schelling en su Filosofía de la Naturaleza ha encontrado en mí un lector atento» decía Novalis a Schlegel[31]), aunque nunca se entregó totalmente a su influencia. Así decía a Schlegel en la misma carta:

> «Con Schelling busco conocerlo mejor. En cierto aspecto me cae mejor que Fichte. Quiero saber qué tenemos en común. Fichte no puede salir de su Doctrina de la Ciencia. Schelling podría ser tu rival y te supera quizás en

---

[29] Cf. *B.D.*, I, p. 153.
[30] Cf. Preitz, pp. 83 y 93.
[31] *B.D.*, p. 153.

determinación, pero su esfera es mucho más estrecha que la tuya. Fichte es el más peligroso de todos los pensadores que conozco. Encanta a cualquiera en su círculo mágico.»

Mención aparte tiene el juicio de Goethe. «Creo observar, con ocasión de la lectura del libro de Schelling, que hay que esperar poca cosa de los nuevos filósofos», decía. Y sobre las pretensiones del idealismo añadía: «Sería bueno que los hombres vivieran en unidad con la naturaleza sin esperar que la filosofía reuniera lo que ella misma ha separado» [32]. En otra carta le acusaba de ocultar las opiniones que pudieran resultar críticas o perturbadoras de su propia filosofía [33]. Y, sin embargo, la impresión personal que nuestro autor provocó en Goethe fue muy favorable, sin duda alguna porque no pudo apreciar en él ninguna huella de *sansculottisme* [34]. Eran naturalmente otros aires y otros tiempos. Fichte estaba a punto de perder su *status* académico en razón de su apuesta inicial por el jacobinismo. Y Schelling, muy al contrario de su querido Lessing, no tenía vocación de apostar por el perdedor. La traducción de *La Marsellesa* y el rito del árbol de la libertad quedaban atrás. Al fin y al cabo, las universidades las pagaban los príncipes, no los jacobinos.

Traduzco el añadido a la Introducción, de 1803, pues es un testimonio interesante de lo poco que tenía que cambiar Schelling para hacer una filosofía directamente vinculable con sus últimas tesis y posiciones.

* * *

La traducción de todos los textos se rige por las *Schelling Werke* de la edidicón de Schröter, ya que la edición de la Academia de Baviera ha quedado interrumpida en el volumen III. Hemos introducido como notas las variantes que el propio Schelling introdujo en estos escritos respecto de su edición príncipe.

32 Carta a Schiller de 6 de enero de 1798, *B.D.*, p. 132.
33 Carta de 21 de febrero de 1798.
34 *Diario*, 29 de mayo de 1798.

CRONOLOGÍA

1775 El 27 de enero nace Schelling, hijo de un diácono, en Leonberg, patria de Kepler.

1785 Comienza sus clases de latín en Nürtigen.

1790 Comienza las clases en el *Stift* de Tubinga. Amistad con Hegel y Hölderlin. Escribe «Die Ursprache des Menschen geschlechte», poema en hexámetros.

1791 Comienza a estudiar la *Crítica de la razón pura*. Estudia hebreo. Trabajos sobre el Antiguo Testamento.

1791-1792 Trabajos escolares sobre *Die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische ElementarPhilosophie* y sobre *Die Uebereinstimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Categorien und der Realisierun der Idee einer intelligibeln Welt durch ein Factum in der Letzteren.*

1792 *«Magistergrad in Philosophie»* con un trabajo sobre *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis (Genes-III) explicandi tentamen criticum & philosophiicum.*

1793 *Proben eines Commentars über die früheste Geschichte Jesu nach Lukas und Matthäus.*

1793 *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopehmen der ältesten Welt.*

1794 *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt.*

1795 «Magistergrad in Theologie» con *De Marcione Paulinarum epistolarum emendatore.*

1795 Escribe *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschliche Wissen.*

1795-1796 *Neue Deduktion des Naturrechtes. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Critizismus.*

1795 Viaje a Schnorndorf, donde reside su familia. Predica en la iglesia sustituyendo a su padre.

1795 Viaje a Stuttgart, donde ejerce de tutor en el seno de la familia Riedesel.

1796 Viaje a Leipzig, donde reside hasta agosto de 1798. Voluntad de estudiar Ciencias Naturales y, sobre todo, Medicina. Escribe *Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur.*

1797 *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.*

1798 *Ueber Offenbarung und Volksunterricht. Von der Welteseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus.* Goethe le envía el nombramiento como profesor extraordinario de Jena. Viaje a Dresde. Encuentro con los Schlegel. Conoce a la que será su futura esposa, Carolina, en ese momento esposa de Augusto Schlegel. Comienza las clases en Jena con lecciones *Ueber Begriff und das Wesen der Naturphilosophie y Das System der Naturphilosophie selbst nach meinmen Entwurf desselben.*

1799 *Ersten Entwurf eines System der Naturphilosophie. Einleitung zum Entwurf.* Lecciones del semestre de verano sobre *Das System der Transzendentalphilosophie* y sobre *Naturphilosophie.*

1800 Fundación de la revista *Zeitschrift für spekulative Physik. Allgemeine Deduktion des dinamischen Process. System des transzendentalen Idealismus.*

1802 Funda con Hegel el famoso *Kritisches Journal,* donde se editarán piezas clave para la evolución del pensamiento alemán. Edita *Bruno o Del principio divino y natural de las cosas.* Mantiene la polémica con Fichte, de quien acabará separándose.

1803 El matrimonio con Carolina hace inmantenible la permanencia en Jena. Schelling es nombrado profesor en Wurtzburgo.

1804 Avanza en su ruptura definitiva con Fichte y comienzo del distanciamiento con Hegel. *Würzburger Vorlesungen.* Polémica con los seguidores de Jacobi: *Philosophie und Religion.*

1806 Designado secretario de la Academia de las Ciencias de Munich, de la que F.H. Jacobi es presidente.

1807 El prólogo de la *Phaenomenologie des Geistes* produce la ruptura con Hegel. Celebra el cumpleaños del rey con el discurso *La relación del arte con la Naturaleza.*

1809 Muere Carolina, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana.*

1810 Dicta las famosas *Stuttgarter Privatvorlesungen.* Escribe *Clara Oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt.*

1812 Nuevo matrimonio con Paulina Gotter. Publica el *Denkmal der Schrift von den gottichen Dingen usw. des Herrn F.H. Jacobi,* en contestación a las denuncias que éste había vertido en la obra mencionada y en las que acusaba a Schelling, como era tradicional, de espinosismo. El propio Jacobi volvería a la carga en la primera introducción de sus *Werke.*

1813 *Die Weltalter.*

1815 *Die Gottheiten von Samothrate,* con una serie de notas recogidas en el Nachlass.

1820 El ambiente enrarecido a consecuencia de la polémica con Jacobi recomienda el abandono de Munich. Schelling se instala en Erlangen. Un año más tarde dictará las famosas *Erlanger Vorträge über die Natur del Philosophie als Wissenschaft. über den Wert und die Bedeutung der Bibelgesellschaften.* Comienza en estos años los *Abhandlungen philologischen und mythologischen Inhalts.*

1827 Vuelve a Munich como ordinario. Luis I lo ennoblece y eleva a consejero político. *Reden in den öffentlichen Sitzungen der Akademie der Wissenschaften in München.* Escribe las lecciones sobre *Geschichte der neueren Philosophie.*

1830 *Darstellung des philosophischen Empirismus.* Victor Cousin extiende la fama de Schelling por Francia. En correspondencia, Schelling introducirá el pensamiento del francés en Alemania, prologando uno de sus escritos en 1834.

1841 Guillermo IV llama a Schelling para ocupar la cátedra de Hegel en Berlín. La primera lección de Berlín lleva este título: *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie.*

1842 Comienza a conformar su pensamiento definitivo sobre la mitología: *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Philosophie der Mythologie (Ertes Buch, Der Monotheismus; Zweites Buch, Die Mythologie).*

1850 Dos obras se dan cita esta año: el *Abhandlung über die Quelle der eweigen Warheiten* y las *Vorbemerkungen zu der Frage über den Ursprung del Sprache, Epigrammate, Gedichte, Ubersetzungen.* Comienza su polémica con Paulus, antiguo compañero y protector en Jena, que lo llevará a abandonar su vida pública.

1854 Publica la *Einleitung in die Philosophie der Mytohlogie*, subtitulada *Darstellung der rein rationalen Philosophie*. Escribe también la *Philosophie der Offenbarung*, de la que publica la segunda parte, quedando en el *Nachlass* la primera *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Befgründung positiven Philosophie*. Se retira al balneario suizo de Bad Ragaz, donde muere el 20 de agosto.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

SCHELLINGS WERKE. *Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegen von Manfred Schröter,* C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1927-1965.

F. W. J. SCHELLING. *Historische Kritische Ausgabe.* Im auftrag der Schelling-komission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hg. H.m. Baumgartner, W.G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1976 ss. I, II, III.

AUS LEBEN SCHELLING, in *Briefen,* im auftrag der Familie, von G.L. Plitt, Leipzig, Hirzel, 1869-1870.

CAROLINE,BRIEFE an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie *Gotter,* ed. por G. Maitz, Meyer, 1871.

MAXIMILIAN II *von Bayern und Schelling,* ed. Trost y Fr. Leit, Stuttgart, Cotta, 1890.

F. W. J. SCHELLING *Briefe und Dokumente,* ed. Horst Führmans, 3 vols., Bouvier, Bonn. 1962 ss.

SCHELLINGIANA RAIORA, *Gesammelt und Eingeleitet von L. Pareyson,* Bottega D'Erasmo, Torino, 1977. en *Philosophica varia ineddita vel rariora.*

PHILOSOPHISCHE JOURNAL *einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten.* Hgn F.I Niethammer und J.G. Fichte, Jena, 1797 ss. (reprod. en Gerog Olms, Hildesheim, 1969).

II. LIBROS Y REVISTAS

BAUSOLA, A.: *Lo svolgliomiento del pensiero di Schelling*, Milano, 1969.

BECKERS, H.: *Historische-kritische Erläuterungen zu Schelling Abhandlungen über die Quelle ewigen Wahrheiten und Kants Ideal der reinen Vernunft*, München, 1858.

BRAUN, Ot.: *Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800-1810*, Diss. Phil. Jena, 1906.

BROWN, R. F.: *The Later Philosophy of Schelling: the Influence of Böhme on the Works of 1809-1815*, Bucknell Univ. Press, Lewizburg, 1977.

CESA, C.: «Alla origini della concezione organica dello stato: le critiche di Schelling a Fichte», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 24 (1969), pp. 1-13 y 135-144.

CROCE, B.: «Dal primo al secondo Schelling», *La Critica*, Bari, 1909, 2, pp. 150-156.

DE FERRI, E.: *La filosofia dell'Identità di Schelling fino al 1802 e il soui rapporti storico*, Chiantore, Torino, 1925.

FISCHER, K.: *Geschichte der Neuen Philosophie. F. W. J. Schelling*, F. Bassermann, Heidelberg, 1877.

FORSTER, W.: *Von der Philosophie zur Religion. Hauplinien der philosophischen Entwicklung F. W. J. Schelling*, Diss. Phil., Berlín, 1967.

FUHRMANS, H.: *Briefe und Dokumente*, I, II, III, Hamburg, Meiner, 1962 ss.

FUNK, Ph.: *Von der Aufklärung zur Romantik, Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik*, München, Kösel-Pustet, 1925.

GEIGER, J. P.: *Schelling Gottesauffasung von 1795-1809*, Diss. Phil., Giessen, 1938.

GENTHIS, P.: *Die Identitätphilosophie Schelling in ihrem Verhältnis zur Religion*, Dis. Phil., Würzburg, 1926.

GOEBEL, R.: *Das Wesen des Christestums in seiner Grundlegung durch Schellings Positive Philosophie*, Diss. Phil., Giessen, 1924.

HABERMAS, J.: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schelling Denken*, Phil. Diss., Bonn, 1954.
HASLER, A. (ed.): *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und Geschichte. Schelling Tagung, 1979*, Fromann Verlag, Stuttgart, 1981.
HEIDEGGER, M.: *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Niemeyer, Tübingen, 1971.
HENRICH, W.: *Schelling Lehre von den letzten Dingen*, München, 1955.
HORNEFFER, N.: *Die Identitätlehre Fichte in der Jahren 1801-1806 in ihren Beziehungen zu der Philosophie Schelling*, Meiner, Leipzig, 1925.
JAEHNING, D.: *Schelling. Die Kunst in der Philosophie 2 Bäd.*, 1966 y 1969.
KNITTERMEYER, H.: *Schelling und die Romantische Schule*, Reinhardt Verlag, München, 1962.
KRONER, R.: «The Year 1800 in the Development of German Idealist», *The Review of Metaphysic*, I, 4, pp. 1-31.
LAUTH, R.: *Die Entstehung von Schelling Identitat-philosophie in der Auseinanderzetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre. 1795-1801*, Alber. Freiburg, 1975.
MARX, W.: *Die Bestimmung der Philosophie in deutschen Idealismus*, Alber, Freiburg, 1969.
METZGER, W.: *Die Epochen der Schellingischen Philosophie von 1795 bis 1802*, Winter, Heidelberg, 1911.
O'MEARA, Th.: *Romantic Idealism and Roman Catholicism: Schelling and the Theologens*, Nôtre Dame, Indiana, 1982.
PAREYSON, L.: «Schelling e Fichte», *Filosofía*, I, 1950, pp. 331-354.
— *L'estetica di Schelling*, Torino, 1954.
PETTOELLO, R.: *Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F. W. I. Schelling da 1804 al 1854,* Nueva Italia Editrice, Firenze, 1980.
SANDKUEHLER, H. J.: *F. W. J. Schelling*, Metzler, Stuttgart, 1970.
SCHULZ, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhamer, Köln, 1955.
TILLICH, P.: *Die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schelling Positive Religionphilosophie*, Diss. Phil., Breslau, 1911.
TILLIETTE, X.: *Schelling, une Philosophie en devenir*, Vrin, Paris, 1970.
WILD, Ch.: *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der Frühe und Spätphilosophie Schellings*, 1968.
ZELTNER, H.: *Schelling-Forschung seit 1954*, W. G. B., Darmstadt, 1975.

III. ARTÍCULOS EN OBRAS COLECTIVAS

— En varios autores: *Die Philosophie des jungen Schelling. Beitrage zur Schelling-Rezeption in der DDR*, Hermann Böhlaus, Weimar, 1977.
BUHR, Manfred: «Zur Stellung Schellings in der Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie», pp. 51-61.
DIETRICH, Alexandre: «Der junge Schelling als Gegenstand und Problem unserer Philosophiegeschichtsschreibund», pp. 154-171.
FÖRSTER, Wolfgang: «Die Philosophie Schellings-Grundpositionen und Wirkungslinien», pp. 190-222.
LANGE, Erhard, y BIEDERMANN, Georg: «Die Philosophie des jungen Schelling, sein "aufrichtiger Jugendgedanke"», pp. 9-51.
RAUH, Hans-Christoph: «Zur Erkenntnisauffasung Schellings im Rahmen der klassischen deutschen Philosophie», pp. 69-83.
STIEHLER, Gottfried: «Zur Dialektikauffasung Schellings», pp. 61-69.
—En FRANK, Manfred, y KURZ, Gerhard (Hrg.): *Materialen zu Schelling philosophischen Anfängen*, Shurkamp, Frankfurt, 1978.
FUHRMANS, Horst: «Schelling im Tübinger Stift. Herbs 1790-1795», pp. 53-58.

HOLLERBACH, Alexander: «Schelling Rechts - und Staatsbegriff in den Jahren 1796-1800», pp. 307-328.

TILLIETTE, Xavier: «Schelling als Verfasser des System-programms?», pp. 193-214.

— En HASLER, L. (Hrg.): *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung, Zürich, 1979; Friedrich Frommann, 1981.

BAUMGARTNER, Hans Michael: «Vernunft im Übergang zur Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie».

BRECHT, Martin: «Zum politischen und sozialen Kontext der Philosophie des jungen Schelling», pp. 299-303.

BUCHNER, Hartmunt: «Das Absolute und sein Erscheinen», pp. 245-247.

BUHR, Manfred: «Geschichtsphilosophie im Übergang von der vernünftigen Geschichte zur geschichtlichen Unvernunft», pp. 233-239.

CESA, Claudio: «Ergänzende Hinweise», pp. 309-315.

ERHARDT, Walter E.: «Die Absolutheit der Vernunft und der Geschichte», pp. 239-245.

FUHRMANS, Horst: «Schellings Lehre vom Sündenfall als der "Urtatsache" der Geschichte», pp. 227-233.

HASLER, Ludwing: «Zur Einfhrung. Schelling ernstnehmen», pp. 9-21.

JACOBS, Wilhelm G.: «Schellings politische Philosophie», pp. 289-299.

JAGER, Alfred: «Es besteht ein Bedürfnis nach Schelling», pp. 247-251.

MARX, Werner: «Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitsabhandlung», pp. 49-73.

SANDKÜHLER, Hans Jörg: «Geschichtsphilosophie als Theorie des historischen Subjects. Wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen zu Schellings früher Philosophie», pp. 215-227.

SCHÖNENBURG, Karl-Heinz: «Die politische Philosophie des jungen Schelling und des jungen Hegel: wer-wen?», pp. 303-307.

SCHULZ, Walter: «Macht und Ohnmacht der Vernunft», pp. 21-35.

SIEP, Ludwig: «Hegels und Schellings praktische Philosophie in Jena (bis 1803)», pp. 279-289.

TILLIETTE, Xavier: «Die "höhere Geschichte"», pp. 193-205.

TRILLHAAS, Wolgang: «Der Gott der Philosophen und die kritische Funktion der Religion. Zu Schellings Philosophie der Offenbarung», pp. 35-49.

WILD, Christoph: «Was ist an Schellings politischer Philosophie philosophisch?», pp. 315-319.

ZIMMERLI, Walther Ch.: «Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethodik in Hegels "System der Sittlichkeit"», pp. 255-279.

EXPERIENCIA E HISTORIA

Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo

[1793]

Los documentos más antiguos de los pueblos contienen, en parte, sagas históricas referentes a la historia arcaica del mundo en general, o sólo a la historia más arcaica de sus linajes, y, en parte, filosofemas, presunciones o invenciones sobre el origen del mundo y del género humano, sobre fenómenos particulares de la naturaleza y sobre objetos del mundo suprasensible. En pocas palabras, los más antiguos documentos de todos los pueblos comienzan con la mitología. Aunque filosofía e historia se mezclan con mucha frecuencia en aquellas sagas (como más tarde mostraremos), ambas cosas tienen que separarse en una investigación crítica.

CAPÍTULO I

HISTORIA MÍTICA

I. CONCEPTO DE HISTORIA MÍTICA

Mítica, en el sentido preciso del término, es aquella historia que contiene sagas de un tiempo en el que ningún suceso se registraba aún mediante la escritura, sino que se iba transmitiendo sólo oralmente [1]. De esta manera, se puede llamar mítica a cualquier narración de un suceso que o pertenece realmente a este tiempo o sólo se inventa como sucediendo en él, ya se fundamente de hecho sobre una

[1] En sentido amplio, también se puede llamar mítica a aquella historia que se transmitió en la boca del pueblo hasta el momento en que llegó a convertirse en historia escrita. Pero el significado habitual es el indicado.

tradición, o sea, completamente inventado, pero en todo caso ha de recibir el ropaje de una antigua tradición (a modo de legalización). En el más estricto sentido, "mítica" es toda aquella historia que descansa realmente sobre la tradición.

II. VALOR Y CARÁCTER DE LA HISTORIA MÍTICA

Si queremos determinar el valor y el carácter de la historia mítica en general, tenemos que investigar hasta qué punto tanto su transmisión oral como el espíritu del mundo más antiguo influyeron sobre su contenido.

1. TRADICIONES ORALES

Ya el hecho de que las sagas más antiguas de todos los pueblos sean sólo «hijas del oído y del relato» * tiene que hacernos sospechar un poco de su valor histórico. El oído no es el más claro y evidente de los sentidos [2], y sus objetos se suceden con demasiada rapidez como para poder mantenerse fijos y suficientemente diferenciados en el recuerdo. Por otro lado, incluso entre nosotros, para quienes la enseñanza oral no es el único medio de aprendizaje como para los antiguos, el sonido que capta nuestro oído determina más o menos el contenido de la narración misma; ¡cuánto más determinará a quienes se educan únicamente a través del oído, que están dominados por el sonido de la voz que narra, de tal forma que cuanto más oscura resuene en su memoria, tanto más poderosamente está en condición de actuar! Recuérdese, por lo demás, que todos los pueblos incultos, a no ser que hayan recibido como herencia principal de la naturaleza un exceso de frialdad, hablan con vivos movimientos del cuerpo. Considérese al hijo de la naturaleza: todo lo que sucede en su alma se manifiesta mediante su cuerpo; todo lo que cuenta lo representa en sí mismo mediante gestos y movimientos de su cuerpo y lo sitúa con viveza ante los ojos del oyente. Aquí la imaginación no está muerta y la dulce melodía de la voz que el oído capta con ansia, el lenguaje mági-

---

[2] Cf. Herder, el escrito premiado sobre el origen del lenguaje **.

* Cf., para todo esto, J. G. Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte,* Parte 2, Riga, 1786, Libro VIII, Capítulo II.

** J. G. Herder *Abhandlun über den Ursprung der Sprache, welche den von der königl. Academie der Wissenschaften füs das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat,* Berlin, 1772.

co del cuerpo que todo lo hace presente, tiene que despertarla a la vida.

Cuando el padre cuenta al hijo la saga del mundo antiguo con entusiasmo, aquél, dado que su espíritu ambicioso encontró pocas cosas en las que poder mantener su actividad, preserva el dulce sonido de la narración paterna como una herencia sagrada, se la repite a sí mismo, y compite con todos los otros hombres de su linaje en la exposición apasionada de las antiguas leyendas, justo en los días señalados, en los lugares sagrados dedicados a la memoria del padre; de esta manera, desde diferentes narraciones que los jóvenes adolescentes oyen en su tribu y que transmiten a sus hijos con el entusiasmo con que la habían recibido de sus padres, surgen finalmente las leyendas que ya no guardan parecido con los sucesos cuya memoria debían transmitir. Y cuando quizá milenios después se interpreten como un libro de historia de su tiempo las «letras humanas» *, en las que estas sagas se han transmitido mediante una serie de azares felices, el juez imparcial se preguntará: ¿qué diría acerca de estas degeneraciones introducidas por las letras humanas uno de aquellos antiguos hombres si resucitara con el recuerdo del tiempo de su vida anterior, se trasladara al ámbito de nuestros conocimientos y escuchara estas interpretaciones cultas, estos sistemas cronológicos, genealógicos e históricos edificados sobre las sagas de sus estirpes?

Obviamente, aquellos hombres para los que son pocos los objetos del saber pueden grabarlos tanto más firmemente en su recuerdo. Es claro que, incluso entre las tribus incultas, la tradición se respeta como algo sagrado e inviolable. Pero las debilidades de la memoria, o más aún la gran acumulación de sucesos cuya memoria se debe mantener, no es, en la mayoría de las tribus, el fundamento principal de lo no-histórico de sus sagas. Y ese respeto con que se venera precisamente la tradición en las tribus más incultas, ¿a qué se refiere? Sólo al hecho del mantenimiento de la tradición, es decir, a la forma y manera de su mantenimiento en tanto que alguien en la tribu, la mayoría de las veces sin ser consciente, se preocupa por transmitir la saga a sus hijos por lo menos de una manera no más fría y descuidada de lo que él una vez la recibió en el período de su juventud, la cual mantiene todas las impresiones más fuertes y duraderas.

«Pero no cualquier suceso se puede transmitir con el mismo ardor, no todos se pueden aumentar y exagerar.» Completamente de acuerdo; pero, por una parte, precisamente el menor interés que un suceso tiene en y por sí mismo puede dar ocasión para hacerlo más interesante por la forma y manera de su exposición y, por otra parte,

* Se expone aquí la tesis de M. Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judemtum*, Berlin, 1783, Cap. 2, p. 63.

justo por esto, puede recordarse y mantenerse sólo a través de una débil huella, que es explicada por los descendientes como la huella de un suceso más grande e importante. Lejos de nosotros está el tomar como productos de la invención artística aquellas sagas que se mantienen en su originalidad (aunque el ropaje con que aparecen pueda ser también maravilloso); lo grandioso y extraordinario en ellas queda inadvertido e inobservado con el curso del tiempo. El poeta, a cuyas manos llegaron después estas sagas, y no aquél de cuya boca las había recibido la tradición, pudo vanagloriarse de que «ellos habían realizado cacerías maravillosas» *.

Precisamente por esto no podemos esperar de cualquier leyenda que aparezca con el ropaje de lo maravilloso, ya que no cualquier contenido puede dotarse de una vestimenta extraordinaria. En tales sagas, debemos por consiguiente esperar preferentemente una verdad puramente histórica; pero, por regla general, en la medida en que su contenido es menos maravilloso, también es menos importante para nosotros. Normalmente se invocan diversos medios auxiliares de la tradición [3] por los que ésta se aseguraba contra la falsificación; pero, por una parte, estos medios podían asegurar en todo caso la conservación de los sucesos, pero no la forma y manera de ésta [conservación]; por otra parte, realmente ellos mismos podían ser la ocasión de transmitir la historia de una manera menos pura. Por ejemplo, un monumento levantado con el fin de rescatar del olvido un suceso dado, proporciona una ocasión muy frecuente para repetir la saga que se refiere a dicho suceso. Tan a menudo como el caminante pase al lado del monumento, él, o los que él guía, repetirá el suceso allí recordado; o, en otras ocasiones, un pueblo se obliga a celebrar anualmente el día de una gran fiesta, con bailes, canciones y panegíricos [4]. Pero, precisamente, la celebración de tal recuerdo eleva cada vez más la fuerza de la fantasía. En los días señalados, no sólo hay que realizar un recuerdo, sino también un adorno, una exaltación y glorificación de tal hecho. El pueblo escucha con entusiasmo aque-

---

[3] Se cuenta en Goguet, *Sur l'origine des loix des artes et des sciences,* P.I.L. II, Ch, VI. Eichhorn, *Monumenta antiquiss, historiae Arabum,* 1775 **.

[4] Cf. Eichhorn, I.C, § 2 ss.

* Un pasaje que hace referencia al artículo de Hess *Determinación de los límites de lo que en la Biblia es mito, antropopatía, presentación personificada o poesía, visión e historia real,* p. 163: «Es chocante que muchas veces lo que se habría podido describir como una historia maravillosa (como cuando, por ejemplo, el narrador parece haber llevado a cabo extraordinarias cacerías) se cuente en la Biblia como si hubiera sucedido de una manera natural.»

** A. Y. Goget, *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leurs progrès chez les anciens peuples,* t.I, Paris, 1758. J. G. Eichhorn, editor de *Monumenta antiquissimae historiae Arabum post Albertum Schultensium collegit eclitique,* Gotha, 1775.

llos cantos, las melodías de éstos resuenan en su alma mucho después, las imágenes de la poesía perviven en su boca y se conservan hasta la posteridad. Igual de insegura era la facilidad que se procuraba otorgar al recuerdo mediante los nombres significativos que, en el lenguaje de los pueblos, se daban a los lugares donde ocurría un suceso notable, a los hombres que lo realizaban, o a los medios de que se servían. A menudo, tal palabra significativa ha conservado diversos sentidos, por lo que es susceptible de distintas explicaciones. De vez en cuando, en el nombre que lleva en la historia un lugar cualquiera o un hombre famoso, se introduce, posteriormente, una referencia imprevista y se construye para su explicación un hecho que nunca sucedió.

Para cualquier estirpe es sagrado su árbol genealógico; éste sirve también como un medio de ayuda para transmitir la historia. Al nombre de un hombre famoso se añade una breve reseña de sus hechos o de su destino; o se añade, junto a su verdadero nombre, un sobrenombre significativo, perdiéndose poco a poco aquél y colocándose éste en su lugar [5]. ¡Nueva oportunidad para el error! ¡Y cómo no actúa aquí el orgullo nacional! Toda tribu refiere su árbol genealógico a aquellos tiempos en los que con anterioridad aún no existía ninguna medida concreta del tiempo, o en los que ni siquiera había comenzado aún la tradición oral. Aquí [el investigador] sólo encuentra algunos fragmentos deteriorados de oscuras tradiciones, nombres personales de los que ninguna voz de la tradición le ha enseñado nada. Habitualmente, todo linaje intenta llegar con su genealogía hasta los hombres más primitivos y, por tanto, asocia aquellos nombres particulares a algunos inventados de los hombres más primitivos. Y, para que no surja ninguna laguna en la cronología, alarga los años de vida de los hombres primitivos, hasta que llenan aproximadamente el tiempo transcurrido según su opinión. Finalmente, hay que observar, sobre todo, que las sagas de los pueblos más antiguos no han llegado a nosotros directamente por boca de la tradición. El paso desde la mera tradición hasta el primer débil ensayo de designar algo mediante la escritura es un gran paso, pero ¡cuántos cambios pueden haberse introducido aquí en la historia! Si pudiéramos ahora conversar y hablar de boca a boca con uno de aquellos hombres del período de la tradición, nos sería bastante más fácil descifrar la verdad. Y ahora sólo tenemos un débil eco de aquella voz pura y originaria en los documentos escritos de los pueblos. Es muy probable que la historia haya sufrido los mayores cambios al final del período míti-

[5] Eichhorn, *Intro.* in A.T.Th. II *

* *Einleitung ins Alte Testament,* Theil 2, Leipzig, 1781.

co. Éste se acaba con el uso de la escritura. Pero un pueblo llega a designar gráficamente algo cuando se amontonan cada vez más los sucesos de su historia, cuando el papel que desempeña entre los demás pueblos comienza a ser mayor, más significativo e influyente. Por una parte, la actividad del pueblo recibe así cada vez más objetos nuevos; pero, por otra parte, depende, incluso con un alma más cálida, de la historia de sus antepasados. Ésta ya no es por más tiempo lo que ocupa exclusivamente la mayor parte de su actividad y, en tanto que se aplica inmediatamente a objetos diversos, siempre pierde algunos de los objetos anteriores. En este período suceden las mayores desfiguraciones de la historia verdadera. Los primeros comienzos de una simbolización escrita no las evitan, pues los primeros ensayos de este tipo son muchos e inseguros para la mayor parte del pueblo. Éste no se acostumbra al lenguaje frío y muerto de la escritura y siempre quiere oír contar las hazañas de sus antepasados de una manera viva y ardiente, como en el período de su más elevada ingenuidad. Por consiguiente, la tradición permanece viva junto con los primeros comienzos de la historia escrita. Una gran parte del pueblo, sin embargo, se ocupa demasiado de otros objetos como para poder acordarse de la historia del pasado con interés imparcial. Así, el pueblo sacraliza pronto los nuevos conocimientos, conceptos, costumbres y usos, de los que se ha apropiado progresivamente en tanto que los incluye en la historia de sus antepasados. Ahora bien, el pueblo tiene como su mayor honra ser igual que sus antepasados. ¡No hay que extrañarse entonces de que costumbres y conceptos que han surgido más tarde los atribuya a sus primitivos antepasados, los entreteja en los mitos de su historia más antigua y de una manera milagrosa pueda recibirlos de los padres como caídos del cielo! Más aún, el que intentó por primera vez una simbolización escrita de la historia ¡qué dificultades tuvo que combatir! El arte de la escritura estaba por todos los sitios demasiado en sus comienzos como para que se pudiera caracterizar con precisión la narración rica y viva de la tradición. Por consiguiente, si en este tiempo se hubiera suprimido completamente la tradición oral, también habría desaparecido la mayor parte de la historia; pero aquélla se hacía día tras día más insegura. Los escritores posteriores de la tradición tuvieron que luchar todavía con dificultades aún mayores; ellos, a menudo, no tenían sino relatos que era preciso completar hasta donde fuera posible, meros nombres que descifrar, signos oscuros que desentrañar. Los nombres plenamente significativos a menudo son ambiguos, ¿qué interpretación debían elegir? A menudo no conservaban sino nombres particulares, ¿cómo debían enmarcarlos en un todo? Frecuentemente, un nombre puede desaparecer en la historia, permaneciendo el hecho relacionado con él, ¿dónde debe situarse éste sino en relación con un nombre que se ha mantenido pero al que no corresponde el hecho? A veces los sig-

nos pueden mantenerse, mientras que lo designado se pierde. Aquí se usaría ampliamente la adivinación. La suposición ocupa el lugar de la historia; sucesos que nunca ocurrieron se construyen sobre las interpretaciones preferidas de los signos más oscuros y ambiguos [6]. Cuando finalmente se reúnen estas concretas noticias escritas de la historia, el primer recopilador no las examina según una estricta crítica histórica, sino que las amontona sin tomarse la molestia de extraer el resultado de ellas y de presentar los sucesos en una conexión pragmática.

Entre algunos otros pueblos, en unas regiones distintas de la Tierra, quizá ya antes había nacido un poeta que, recibiendo las noticias del mundo antiguo inmediatamente de la boca de la tradición y entretejiéndolas mediante sus poesías, alcanzó precisamente por esto el primer derecho sobre la educación y enseñanza de su pueblo, que, incluso gozando de un nivel alto de cultura, prestaba su oído aún con alegría a la voz de las sagas. Él puede transmitir las sagas del mundo antiguo aún con menos pureza. En general, entre los diversos pueblos, el curso de la historia más antigua, en lo referente a sus circunstancias laterales, puede ser muy diferente; en lo que refiere a los asuntos centrales, sigue siendo el mismo en cualquier pueblo y región de la Tierra.

2. El espíritu de la infancia

El espíritu de la infancia es de una ingenuidad profunda, y ésta precisamente es la que se nos presenta en las sagas más antiguas de los pueblos.

1. Un niño es ignorante, ¿de dónde, entonces, debía recibir la amplia experiencia o la fuerza para ganarla? Él no conoce las leyes naturales y, para esconderse ante sí mismo su ignorancia en la explicación de la naturaleza, pone este tiempo inicial en conexión con un mundo que acabó para siempre, inaccesible a cualquier ulterior pesquisa. De ahí que las maravillas y los hechos extraordinarios en las sagas surjan de la infancia de los pueblos; seres superiores actúan en ellas de una manera inmediata sobre el mundo sensible. Dioses y genios caminan con los mortales como hermanos mayores y descienden a las chozas de los justos [7], sueños divinos asaltan a los hombres en la noche [8], la voz del espíritu les habla desde el aire.

---

[6] Eichhorn, *op. cit.*
[7] También en Homero, *Odisea,* VII, 80, 200, XVII, 485, XIX, 484ss.
[8] *Ilíada,* II ini. al. 1-10

Lo maravilloso de las sagas originarias puras de un pueblo no es producto del arte; quien afirme esto no conoce el espíritu de la ingenuidad inocente. A cualquiera que escuche aquellas sagas tiene que quedarle su sentimiento en el corazón de una manera suficientemente clara (si no está absolutamente corrupto). Lo maravilloso proporciona siempre un gran sustento a nuestra imaginación, pero tan pronto como lleva consigo la fisonomía del arte, es incapaz de producir aquella felicidad propia de cualquier saga inocente que, revestida con el ropaje de la ingenuidad originaria, puede hacernos retroceder al tiempo de la inocencia mediante su verdad ilusoria.

2. De aquella ignorancia ingenua surge también una dependencia respecto de lo que se ha recibido de los padres, propia de cualquier pueblo que vive en su infancia. Por ejemplo, para demostrar la legitimidad de una cierta costumbre o la verdad de una doctrina cualquiera, tal pueblo no necesita prueba alguna; el nombre de un antepasado es suficiente para convencerlo de ello. Es fácil comprender el gran influjo que esta dependencia respecto de los padres tuvo sobre las sagas históricas de un pueblo. Sin ser consciente de ello, el hijo narra un suceso de una forma más exagerada y maravillosa que el padre, con el celo sagrado por la honra de su linaje.

3. Para aquel pueblo en la infancia, la imaginación es la capacidad más efectiva del alma y actúa en un ámbito amplio y diverso, mientras que cualquier otra se mueve en un círculo de imágenes más estrecho. La experiencia enseña suficientemente que la imaginación está en condiciones de crear y actuar ante todo con los objetos que yacen en la lejanía (según el espacio y el tiempo).

4. Respecto de la forma de las sagas más antiguas, aquella ingenuidad se manifiesta mediante un lenguaje lleno de imágenes vivas, de exposiciones coloristas y de caracterizaciones sensibles y metafóricas. Obviamente, en sentido estricto, no se puede llamar poético a este lenguaje, pues la forma de presentación de una saga no ha obtenido su ingenuidad infantil mediante el arte, como tampoco la forma de vida ingenua del mundo más antiguo era producto del arte. Pero el lenguaje y la forma de expresión del mundo más antiguo no tuvieron menos influjo sobre el contenido de sus sagas. La forma de expresión de cualquier pueblo inculto está dirigida por una fantasía salvaje y sin regla, y los objetos no sólo se hacen presentes, sino que también se dibujan con los colores más sensibles y llamativos para la mayoría. Las personas no sólo hablan y actúan ante nuestros ojos y oídos, sino que todos sus discursos y todas sus acciones obtienen, me-

diante el lenguaje del que se revisten, la forma más sensible y el carácter de lo maravilloso y extraordinariamente grande [9].

* * *

El carácter de las sagas más antiguas de un pueblo es, entonces, el de la infancia. Lo más sobresaliente de éste es la ingenuidad conectada con el espíritu de lo maravilloso. Ni lo maravilloso crea la ingenuidad, ni a la inversa. Por lo demás, ninguna de ambas cosas surge por el arte. Pero hay que distinguir con exactitud entre las sagas originarias y puras y aquellas desfiguradas por añadidos más tardíos de la poesía o que han surgido por primera vez simplemente de la misma. Así, por ejemplo, tenemos de los griegos muchas más sagas surgidas posteriormente, o al menos deterioradas, que sagas puras y originarias, porque éstas pronto cayeron en manos de poetas y filósofos que las transformaron a su gusto para otorgar a sus poesías o a sus filosofemas una forma más interesante.

Por lo demás, el carácter de tales sagas respecto de sus rasgos secundarios puede ser completamente diferente en los diversos pueblos. De las sagas de los pueblos nómadas nos llega el espíritu de la dulce clemencia; de las sagas de los pueblos guerreros, el espíritu del valor elevado y la intrepidez extraordinaria. En las regiones en que la naturaleza concede en abundancia todo lo que es bello y encantador, donde se muestra a los hombres como una madre bondadosa, las sagas tenían que ganar un ropaje más alegre y suave que en las regiones donde fenómenos monstruosos y extremecedores llenaron la fantasía de imágenes terribles y tenebrosas. En una región donde la naturaleza parece haber ofrecido todo su poder y toda su multiplicidad para el embellecimiento de la misma, las sagas se tienen que extender de una manera más viva, plural y fructífera que en las regiones donde la naturaleza parece seguir una marcha perezosa y actuar en un silencio eternamente sordo, e incluso los hombres parecen invitar a una pereza oscura y a una uniformidad triste. En pocas palabras, las circunstancias contingentes o laterales de estas sagas dependen de las

---

[9] Cf. Heyne, *De causis fabularum s. mythorum veterum physicis*, in *Opusc. Acad.*, Vol. I, p. 191ss *. Hay que observar también que en los más antiguos documentos escritos de los pueblos siempre está contenido el lenguaje propio y la forma de exposición de la tradición.

* C. G. Heyne, *Nonnulla ad quaestionem de caussis fabularum seu mythorum veterum physicis*, en *Opuscula Academica collecta et animadversionibus*, vol. 1, Göttingen, 1785.

relaciones y situaciones contingentes de un pueblo, pero lo esencial de ellas, el espíritu y el carácter mítico, permanece, ya sea dulce o salvaje, delicado o tenebroso, diverso o uniforme.

III. CONTENIDO DE LA HISTORIA MÍTICA

Las sagas históricas más antiguas de todos los pueblos se dividen en dos ramas diferentes, a saber: en cualquier pueblo, la primera gira en torno a una cadena de tradiciones del mundo más antiguo; la segunda acaba precisamente en la historia de las familias de un pueblo. El contenido de estas sagas familiares obviamente no puede referirse en todos los pueblos a los mismos objetos fundamentales, pero sí a unos pocos, grandes e importantes sucesos; por ejemplo, entre todas las tribus nómadas siempre existe el descubrimiento de una nueva fuente, los viajes de un lugar de pastoreo a otro, la disputa a causa de una fuente o de una dehesa con otros pastores, algún sueño contemplado por uno de ellos, nacimientos de niños, la muerte y el lugar de la tumba de un antepasado y otras cosas notables que se consideran dignas de su transmisión a través de la tradición. Un pueblo distinto en otra región de la Tierra llegará a ser pronto un pueblo guerrero forzado por las necesidades. Quizás viva en una región cuya posesión y uso tenga que disputar a los animales salvajes. Los hombres individuales se reunieron en sociedades para poder llevar adelante esta disputa con tanta mayor fuerza, bajo el mandato de aquel a quien podían transferir con mayor seguridad su defensa y protección. Cuando surgieron varias de estas pequeñas sociedades, no faltó ocasión para la guerra y el conflicto entre ellas. El espíritu belicoso que empezó a dominar entre esas tribus conformó fácilmente héroes individuales que estorbaban la paz, pues intranquilizaban la región con robos y hechos sangrientos. Naturalmente, las sagas de este pueblo serán heroicas y transmitirán a la posteridad las hazañas de los héroes que se atrevieron a disputar a los animales salvajes la posesión de su país y que, mediante el coraje y la fuerza, llevaron el triunfo y la tranquilidad a su tribu y la muerte y la destrucción a los ladrones y a quienes obstaculizaban la paz. Cualquier tribu buscó precisamente su mayor honra en aquello que desde siempre había sido su ocupación preferente. Por consiguiente, es igual de ridículo pretender esperar sagas heroicas en las tribus de pastores, como sagas pastoriles en las tribus belicosas. De una manera natural, cuanto más amplio es el círculo en el que vive, actúa y trabaja una tribu, tantas más sagas se mantendrán en ella; cuanto más estrecho sea, tanto más escasa será la información que de su período mítico ha llegado a la posteridad.

Las sagas de la historia más antigua del mundo lindan a menudo

tan cerca de ser filosofemas que, frecuentemente, se hace muy difícil la distinción entre lo que en ellas es pura tradición histórica y lo que es filosofema. La mayoría de ellas son muy parecidas a las sagas históricas puras, pero pueden deber su primer origen al ensayo de explicar filosófico-históricamente el origen de un fenómeno en la naturaleza o en el hombre. A la inversa, un sabio pensador cualquiera del mundo más antiguo pudo vincular filosofemas a las sagas históricas puras. Así, a partir de la historia del pueblo griego quizá se puede intentar la deducción histórica de sus antiguas sagas sobre la Edad de Oro y sobre los períodos subsiguientes cada vez peores (como quería hacer Newton con sus hipótesis cronológicas, y otros después de él pero de otra manera) [10]. Únicamente es innegable que justo estas sagas puramente históricas de la vida ingenua más antigua de los primeros habitantes de Grecia (según suponemos) fueron transformadas por poetas y filósofos en filosofemas míticos sobre el período inicial y más feliz del género humano en general; y las sagas históricas acerca del tránsito de los antiguos habitantes de Grecia desde la situación ingenua primera a una cultura cada vez más progresiva fueron transformadas filosóficamente en el gran paso del género humano en general desde el estado natural y los progresos del mismo hacia la cultura.

Pero ¿de dónde proceden las sagas históricas de un tiempo, del que no se podía obtener ninguna voz de la tradición que llegara hasta los tiempos más tardíos? Algunas suposiciones siempre pueden encontrar aquí su sitio.

Muchas de estas sagas pueden deber su origen a los filosofemas, como ya se ha recordado; otras pueden haber surgido de meras poesías que no tenían ningún otro motivo que situaciones particulares contingentes o huellas particulares de tales hechos débilmente existentes. El oscuro período del mundo originario es un amplio campo para la imaginación poética, en cuya historia brilla débilmente aquí y allá todavía un punto luminoso. Más aún, todos los pueblos han identificado frecuentemente la historia más antigua de su familia, de su

[10] Lo más probable es que el poeta griego sólo tomara prestadas imágenes de aquella vida ingenua de sus antepasados para la descripción de la Edad de Oro. Así, estoy convencido de que el mito de Prometeo y Pandora no es ni más ni menos que un mito inventado para la simbolización de una especulación filosófica. Pero si Schuzt (que afirma lo mismo en *Excurs. in Aeschylo Prometh.* vinct Exc. I.) * y el recensor de este escrito en la *Biblioteca de literatura y arte antiguos,* St. I ** (que tiene a Prometeo por una persona auténticamente histórica), tuvieran razones válidas para sus opiniones, entonces ambas podrían reunificarse perfectamente.

* C. G. Schütz, *Ad Prometheum vinctum excursus I. Promethei historia, ex Aeschyli Tragoedie quae supersunt ac deperditarum fragmenta,* vol. I, *Prometheus vinctus et septem adv. Tebas,* Halle, 1782.
** Editada en Göttingen, 1786.

país o de su tierra natal [11], con la historia más antigua del mundo y del género humano en general. Por lo menos, todos los pueblos han entretejido aquélla en ésta, de tal manera que hechos que meramente pertenecen a la historia de su familia aparecen como hechos pertenecientes a la historia del género humano en general [12]. Esto también pudo suceder cuando un filósofo o poeta quiso revestir una especulación filosófica con un ropaje mítico, y utilizó para esto un hecho de la historia de su estirpe [13].

Estas sagas de la historia más antigua del mundo en general surgieron más tarde, cuando comenzó la tradición oral de la historia de las familias. Esto es claro ya desde lo que se ha dicho antes sobre su origen. En general, un pueblo no sabe colocarse fuera del estrecho ámbito de su historia, de su país y de su tribu. Pero no menos puede dominar en él el mismo espíritu que caracteriza a las más antiguas sagas familiares de los pueblos: aquella ingenuidad vinculada con el espíritu de admiración, la misma exposición sensible de las cosas, el mismo lenguaje vivo. Pero los sucesos que cuentan ¡qué fácilmente reciben una forma mágica, maravillosa y una grandeza sorprendente mediante la gran distancia y la niebla gris del pasado, con la que ellos se cubren!

IV. EXPLICACIÓN DE LOS MITOS HISTÓRICOS

1. Definición del mito histórico

Aquí estamos interesados, sobre todo, en la distinción entre el mito histórico y el filosófico.

Para mostrar que un cierto mito no es histórico no basta con mostrar que no contiene ninguna tradición histórica verdadera, pues éste también puede ser el caso del mito histórico. La nota fundamental que distingue «mitos filosóficos» e «históricos» es que el fin de estos últimos es la historia y el de los primeros la doctrina, la exposición de una verdad. El fin general de los filosofemas míticos fue siempre la sensibilización de una idea que un sabio cualquiera quería representar. Cuanto más deseaba alcanzar este fin, tanto más impresionante tenía que ser el ropaje mítico con que dicha idea se revestía. Cuando

---

[11] De esta manera se puede explicar fácilmente cómo las sagas de los pueblos asiáticos más antiguos concuerdan tan a menudo entre sí. Por ejemplo, en la narración del diluvio universal que, según Varrón, es el límite de los tiempos oscuros de la historia ('άδηλος Χρόνος) y que estuvo limitado probablemente sólo a la mayor parte de Asia.

[12] Cf. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, Par. II, Lib. X, Cap. VII.

[13] Cf, por ejemplo, 1, Moisés-11, 1-9.

explicamos un filosofema mítico podemos afirmar siempre históricamente: el autor de este filosofema deseaba que la historia que él contaba fuera entendida correctamente, pero su fin no es que se creyera esta historia en tanto que real, sino que se estuviera convencido de la verdad que ella presentaba a la sensibilidad [14]. Supuesto que el mito con que el filósofo reviste su especulación reposa, en última instancia, en una tradición histórica respetada, entonces en esta vinculación con una verdad filosófica se convierte en mito filosófico, porque su fin no se ordena sino a la verdad expuesta por éste. Pero, si el fin principal de un mito es la doctrina o la historia, esto se puede distinguir fácilmente por lo general en los casos concretos, pero no se pueden ofrecer las notas precisas y universales de esta distinción [15]. Una nota fundamental es ésta: si el hecho narrado (al menos sus circunstancias [16] fundamentales) corresponde completamente a la sensibilización de una verdad concreta, entonces el fin fundamental del mito es seguramente la exposición de aquella verdad. A través de la reunión de varias circunstancias en un punto se nos dirige hacia un cierto fin, según se ve en la práctica del sentido común. En un suceso que depende de la necesidad o del azar de la naturaleza, tal conexión de varias circunstancias en un fin no es fácilmente cognoscible, al menos para nosotros. Por lo demás, los mitos están interesados frecuentemente por objetos que nunca pueden llegar a ser de manera natural objetos de la historia (en el más estricto sentido de la palabra), sino que son objetos de la mera especulación. En este caso la distinción entre mito filosófico y mito histórico es completamente clara. Tan pronto como se habla de los mitos de pueblos particulares o de escritores concretos, se pueden establecer criterios particulares referentes a la distinción entre los mitos filosóficos e históricos [17].

---

[14] La explicación gramatical tiene que preocuparse únicamente de aquello; el exégeta, también del desarrollo del sentido superior del mito.

[15] Las notas según las que se distingue lo histórico de lo fabuloso pueden aplicarse a las fábulas educativas de un escrito respecto del cual se está previamente convencido, de que no mantiene falsedades históricas y que no se permite ninguna invención en la narración de sucesos reales, que es lo que caracteriza a las fábulas, por ejemplo, en el caso de que hablen los animales.

[16] Las circunstancias principales son aquellas cuyo cambio implica que cambie el hecho mismo.

[17] En un escritor de cuyo carácter histórico se está totalmente seguro, el hecho de que no se puede creer en sus invenciones y fábulas en tanto que escritor histórico es suficiente prueba para mostrar que una cierta narración debe ser una fábula educativa y que las invenciones que en ella aparecen sólo son las que se podrían esperar de dicho género. Cuando en la fábula aparece además una doctrina concreta, entonces la prueba es completamente evidente.

2. Distinción de lo que en el mito histórico es verdadero o falso

En el mito histórico son posibles los siguientes tres casos: o contiene una verdad perfecta, con todas sus determinaciones adicionales, o tiene como fundamento algún hecho cualquiera en general hasta cierto punto indeterminado, o no tiene como fundamento ninguna verdad y es enteramente inventado.

Para poder afirmar lo primero no basta con la mera probabilidad del hecho, pues al menos es igualmente probable que la saga haya recibido cambios y añadidos en el curso del tiempo. La saga contiene una verdad perfecta [18] cuando, por el contrario, se puede demostrar que cierto hecho con todas sus circunstancias laterales, tal y como están contenidas en la saga, se conecta causal y necesariamente con otros sucesos anteriores o posteriores, pero demostrablemente verdaderos. Pero esto nunca se puede demostrar perfectamente, porque un hecho puede contener una gran cantidad de circunstancias laterales cuya aparición o ausencia no es determinante de la conexión causal del hecho mismo con otro hecho distinto [19].

Para la afirmación del segundo caso podemos basarnos a menudo en meros fundamentos probables, dado que es altamente improbable que surjan muchas sagas históricas que no tengan nada real como fundamento [20]. En tal caso es suficiente poder decir «no concibo cómo una saga de esta clase ha podido ser completamente inventada». Algunas sagas están caracterizadas de tal manera que no puede concebirse ninguna forma posible de invención ni, en general, ningún fin para el que podrían haber sido inventadas. Pero a veces podemos también probar aquella afirmación, como cuando el hecho narrado (sin tener en cuenta sus rasgos laterales) está en conexión

---

[18] Cf. el tratado de Hess *Determinación de los límites de lo que en la Biblia es historia verdadera y mito,* en la Biblioteca de «Historia Sagrada», Par. II, p. 170.

[19] Supuesto que fuera posible mostrar esto, las dificultades siempre serían muy grandes y se necesitaría mucha atención, Por ejemplo, cuando dos sucesos causalmente conectados suceden en un tiempo del que no conservamos sino mitos, entonces se tiene que estar ya seguro de que uno de ellos ha sucedido según se narra, para poder utilizar la conexión de ambos, considerando los sucesos en toda su extensión. Sólo que aquí o bien se tiene que evitar caer en un círculo en la conclusión, o se tiene que ser muy explícito en toda la prueba hasta donde sea posible. Más aún, es fácil que el escritor, o la tradición que nos sirve de fuente, haya acomodado el hecho más reciente al hecho más antiguo, o viceversa, y que ambos lo hayan sido modificado de tal manera que en la narración existente se confirmen recíprocamente en toda su ocurrencia, pero que sólo suceda esto en la narración. Finalmente, cuando una acción concierne a un hecho más tardío, ésta puede haber sido sólo resultado de la creencia en la realidad del hecho anterior y de las situaciones adicionales indicadas en la saga.

[20] Se habla aquí de las sagas originales, no de los mitos inventados después por los poetas.

causal necesaria con un hecho demostrablemente verdadero, y el primero realmente ocurrió en un tiempo desde el que puede ser transmitido a través de la tradición de la que se habla, quedando demostrada la verdad de la tradición [21] (bajo ciertas limitaciones). Así, por ejemplo, la saga de los pueblos asiáticos en general acerca de un gran diluvio que inundó la Tierra tiene como fundamento un hecho del cual están convencidos hoy día los científicos de la naturaleza, que han visto en Asia huellas evidentes de tal catástrofe, si bien, respecto de las diversas circunstancias laterales bajo las que aparece aquel diluvio en las diversas sagas de los pueblos, nadie está convencido de que todas tengan su fundamento, sino que, a la inversa, puede demostrarse con suficiente evidencia que, por ejemplo, es falsa la universalidad de aquella inundación afirmada en todas las sagas.

La tercera afirmación sólo puede hacerse evidente si se puede mostrar que, desde el tiempo en que debió ocurrir el hecho, no puede haber sobrevivido ninguna voz de la tradición hasta el tiempo del que procede la saga [22]. En este caso, la saga es (en tanto que falsa) una mera poesía. Puede tener como fundamento un hecho efectivo, pero nosotros lo consideraríamos y los contaríamos de una manera radicalmente diferente, según nuestras experiencias más desarrolladas, respecto de como fue considerado y narrado en el tiempo en el que surge la saga. Si son meramente probables los fundamentos que deben autorizarnos a aquella afirmación, entonces se tiene que poder explicar el origen histórico de aquellas poesías al menos como posible. Muchas de estas poesías han surgido a partir de meros razonamientos sobre un fenómeno particular en la historia, por ejemplo, sobre las diferentes formas de vida de los hombres. Cuando un crítico puede mostrar, por ejemplo, que una cierta saga presenta y al mismo tiempo documenta como legítimo un cierto orgullo nacional propio de una tribu, entonces es subjetivamente probable para él que la saga puede contener una mera poesía. Pero para la probabilidad objetiva se requiere algo más. Sin embargo, con las sagas históricas se mezclan a menudo filosofemas, de tal manera que incluso el más sutil análisis crítico sólo puede atreverse a proponer ciertas suposiciones al respecto. A veces los filosofemas están vinculados a sagas históricas, pero, si no nos lo muestra la aplicación de las leyes de la conexión causal [23], ¿cómo se puede distinguir si lo históri-

---

[21] Esta última determinación tiene que ser añadida; pues un hecho puede suceder realmente y, sin embargo, ser su saga una invención, de tal manera que la narración concuerde con el hecho sólo de una manera contingente.

[22] Sólo hay que excluir el caso de que un pueblo refiera las sagas de su historia más primitiva a los tiempos oscuros, tiempos de los que no puede haber quedado ninguna supervivencia a la posteridad.

[23] Del hecho de que no pueda ponerse cierto suceso en conexión causal con otro verdaderamente demostrado no se sigue que no haya existido realmente.

co en ciertos filosofemas es inventado o no? Aquí sólo se puede llegar a menudo a una mera probabilidad. La siguiente regla, considerada en general, puede aplicarse siempre con éxito en este caso: una saga en la que se introduce una cierta verdad con un propósito demasiado visible, como para que su vinculación a esta saga pueda considerarse como un resultado del mero azar, o una saga por la que se exponen objetos de la mera especulación, pero en la que aparecen circunstancias de otra clase que poseen una fisonomía histórica y de las que no se pueden entender por qué se introducen en una saga, si ésta fuera inventada exclusivamente para la sensibilización de aquella verdad, tal saga es históricamente verdadera, a la que se ha vinculado una saga filosófica.

* * *

Desde las presentes anotaciones se ilumina con suficiente evidencia hasta qué punto tiene que ser difícil para el historiador entresacar lo verdadero de una historia mítica y hasta qué punto obtendremos una escasa ganancia histórica al final de la investigación, pues precisamente las escasas e inexactas noticias que así hayamos podido extraer podrían quizás haber sido descubiertas sin ella incluso de una manera más clara y concreta (mediante la conexión causal de historias ciertas con las inciertas). Al fin y al cabo, por aquel camino que iniciamos sólo obtenemos fragmentos de una historia verdadera, escombros parciales que se levantan solitarios sobre un ancho campo desierto que en vano intentamos unificar en un todo. Nos basta, por consiguiente, con ser conducidos a la verdad por aquellas sagas, si no siempre de una manera inmediata, sí al menos de manera mediata. Permítasenos también rastrear en el todo de la cultura humana estos monumentos del mundo antiguo que una serie de azares felices ha mantenido en «la corriente del tiempo y de los años»; permítasenos conocer y captar el ingenuo espíritu infantil del mundo más antiguo que nos llega desde ellos; permítasenos finalmente honrar en ellos con el corazón ardiente a uno de los primeros medios de promoción de la educación de nuestro género humano.

CAPÍTULO II

FILOSOFÍA MÍTICA

I. CONCEPTO, ORIGEN Y CARÁCTER DE LA FILOSOFÍA MÍTICA

Las sagas históricas de un pueblo cualquiera se convierten siempre en tradición educativa y formativa. Las doctrinas y creencias de los antepasados se transmiten junto con su historia de generación en generación. Ninguna edad, ninguna moral es tan sagrada como aquella que se hereda de los padres. ¿Se podrían reunir hombres incultos en una sociedad antes de la [existencia de una] tradición, de las sagas de los antepasados comunes y de sus hazañas, en las que todos ponen un interés común? ¿Antes del ejemplo común del esfuerzo de los héroes, de la valentía y de la virtud de los antepasados, antes de estas costumbres, usos y leyes que consideraban sagradas en tanto herencia de sus antepasados? Aun siglos después, enseñando a la posteridad de su tribu, habla en las sagas de los pueblos la misma voz del sabio que ya había hablado en los tiempos pasados a sus padres; y aun después de siglos el ejemplo de un antepasado despierta la valentía del nieto más joven, el mismo que había entusiasmado siglos antes al hijo en la guerra por la honra de su estirpe. En pocas palabras, la doctrina de la tradición actuó continuamente a través de la vida de todos los pueblos y llevó la armonía y la unidad a las hordas incultas, convirtiéndose en un yugo suave por el que la sociedad familiar se ató a una doctrina, a una creencia, a una actividad.

La tradición, por consiguiente, sacraliza creencias, doctrinas y costumbres de cualquier pueblo. Así como el padre cuenta al hijo las hazañas y el destino de los antepasados, así también le cuenta sus creencias y doctrinas. Estas sagas son una lección permanente para un pueblo niño que no está en situación de conocer la verdad universal, al que se le tiene que presentar la verdad por la historia, si ha de creerla y comprenderla.

Por consiguiente, cuando los más sabios de una tribu sintieron la necesidad de descifrar el gran enigma del mundo, cuando ellos, para explicar los secretos de la naturaleza, pensaron enseguida una fuerza invisible activa y (dado que la fantasía presta vida y personalidad a cualquier fuerza que se representa) un ser superior en conexión con el mundo, cuando consagraron estas creencias como creencias de su pueblo, ¿cómo trasmitirlas sino como historia, revestidas de ella y sensibilizadas por ella? El hijo recibió de su padre, por consiguiente,

la doctrina de sus antepasados como historia, y esta lección viva transmitida de boca en boca contuvo la primera y más antigua filosofía del pueblo, presentada con una vestimenta mítica.

Filosofía mítica fue originariamente la doctrina oral transmitida entre los pueblos incultos y recibida de padres a hijos y de hijos a nietos como una herencia sagrada. Una filosofía oralmente transmitida, sólo por esto, pierde ya mucho de aquella precisión estricta que es propia de una filosofía transmitida por escrito. La filosofía oral es más encendida, rica y viva; por el contrario, el uso de la escritura habitúa al hombre a una investigación más fría, permanente y minuciosa; aquella persuade, ésta convence; aquélla es más amena, ésta más instructiva; aquélla está dirigida a la imaginación, ésta al entendimiento [24]. Si se quiere usar en un sentido indeterminado la expresión «mito» o «filosofía mítica», entonces se podrían incluir bajo este nombre todos los filosofemas que llevan consigo las propiedades de aquella filosofía transmitida oralmente. Pero en un sentido más correcto y preciso, la significación de la palabra «mito» se extiende sólo a la exposición histórica o pseudohistórica, quedando así suficientemente diferenciada de la alegoría y la parábola [25].

La filosofía del mundo más antiguo está en general sometida a las condiciones de la sensibilidad. Así como el hombre entró en el reino infinito de los conceptos al hilo de la serie de las experiencias, así todos sus primeros conceptos fueron más o menos sensibles, incluso aquellos no adquiridos que tenían su fundamento último en su propia capacidad de representación. A esto convenía también la caracterís-

---

[24] Cf. *Jerusalem*, de Mendelssohn, Cap. 2, pp. 59-71.

[25] Podemos llamarles filosofemas alegóricos en tanto que los filosofemas míticos son adecuados en todo caso como alegorías para el espíritu del mundo más antiguo. Sólo que ambos tienen que distinguirse con precisión si se quiere proponer otro concepto concreto de mito y alegoría. La presentación histórica o pseudohistórica es una nota esencial del mito y, por el contrario, no es necesaria para la alegoría. Ésta consiste en una comparación. Ahora bien, un mito expone la verdad mediata o inmediatamente. En un mito de la primera clase la comparación no está necesariamente exigida. Pero en un mito de la segunda clase no tiene lugar comparación alguna «Neque enim (dice el Dr. Storr con toda razón en el tratado *De parabolis Christi,* § V) * fabulae (quae universe doctrinam aliquam illustrat) similitudo est cum doctrina, quam exprimit, quia hujus subjecto et praedicato tanquam generi subsunt subjectum et praedicato fabula. Sed genus et species vel individuum quoque non possunt diei similitudinen inter se habere.» Mediante aquel carácter de lo histórico, el mito se distingue también de la parábola (cf. Dr. Storr. § 11 y los escritos citados por él). En la parábola se supone un hecho o un objeto en tanto que posible; en el mito se presenta como histórico o como realmente aceptado. Menenio Agripa (Liv., L. II, c.32) se sirve de un mito; Pablo *(Ia Corintios,* 12, 12-17), sólo de una parábola (Storr, 1.c). Pero a veces un mito puede convertirse en alegoría cuando pertenece a las fábulas inventadas (cf. El tratado de Lessing *Sobre las fábulas*, p. 114). Storr. p. 9

* G. Ch. Storr, *Dissertatio Hermeneutica de paraboli Christi,* Tübingen, 1779.

tica propia de su aún primitivo lenguaje, que desde luego ganó a partir de la actividad de su entendimiento, pero sólo por mediación de la sensibilidad. El lenguaje más antiguo del mundo no tenía otra designación para los conceptos que la sensible. No le fue fácil a este hombre infantil encontrar signos propios para un concepto no sensible, completamente independiente de las designaciones ya existentes y, puesto que sus palabras hasta ese momento eran designaciones de objetos sensibles, es de esperar que los signos de un concepto no sensible fueran también sensibles.

Por consiguiente, no es ningún milagro que la filosofía más antigua llegara también a ser sensible mediante el lenguaje y la forma de exposición. Pero, si echamos una mirada retrospectiva sobre la anterior determinación de la palabra «mito», entonces una verdad filosófica puede convertirse en sensible históricamente sólo de una doble manera.

Una verdad se puede presentar inmediatamente de una manera pseudohistórica bajo determinaciones sensibles. Tal exposición es completamente adecuada al espíritu de los pueblos más antiguos. La presentación de una verdad cualquiera no puede llevarse a cabo de una manera abstracta o filosóficamente precisa en la boca de un hombre infantil. Éste busca hacer intuitiva y aproximar a la sensibilidad cualquier verdad que quiera exponer. Este fin no se consigue mediante un exposición estrictamente dogmática. Una proposición, que sería suficientemente comprensible expresada en escasas palabras en la boca de un filósofo posterior, tiene que sensibilizarse en todos sus conceptos particulares como consecuencia de aquella presentación pseudohistórica. A menudo dicha presentación no sólo tiene que ver con la designación de un concepto, sino que al mismo tiempo debe ayudar a nacer y a dar a luz los conceptos mismos, como era el método de Sócrates. Un filósofo del mundo más antiguo puede ser conducido ante ideas que son completamente extrañas a su alma y que no tienen plena sustancia ni completo sentido y significado para él, y que sólo puede apropiarse de ellas en tanto que las vincula a signos sensibles, a conceptos sensibles previamente comprendidos. Si un sabio pensador quisiera hacer evidente, por ejemplo, el pensamiento de un Autor suprasensible del mundo (no del Creador), tan elevado para él, entonces la breve proposición: «los dioses han sacado el mundo del caos» no sería suficiente para él, sino que la imaginación le proporcionaría una pintura viva del caos desde el que se produce el mundo, le conformará una historia completa del origen total del cielo y de la Tierra y le pondrá delante de sus ojos cómo se desarrolla una parte del mundo tras otra por la acción de los dioses, cómo se dividen los elementos, cómo emerge la Tierra de las profundidades del caos, cómo comienzan las estrellas a iluminar, el Sol y la Luna a ser señores del día y de la noche, los pájaros del cielo y del aire, los peces a vivir y

a moverse en el agua y, por último, cómo entró en escena la coronación de la creación, el hombre formado a imagen del espíritu superior, aliento de los dioses en la creación de la Tierra.

También se puede exponer una verdad a través de la historia pero de una manera mediata. Es concebible que sean pocos los que sientan en un alto grado la necesidad de filosofar en el seno de un pueblo cuyo espíritu, carácter y lenguaje aún estén poco formados. Las ideas que se producen entre ellos, al ser los primeros ensayos realizados en general, aceleran la cultura del resto del pueblo y, sobre todo, el desarrollo de su lenguaje. Éste en particular se convirtió en una poderosa traba para aquellos más sabios de entre el pueblo, de la que nunca pudieron desatarse completamente y, sólo con las mayores fatigas, lograron hacerlo parcialmente. Podemos aceptar que no estaban en condiciones de pensar sus ideas de una manera completamente desarrollada, que sólo tenían un presentimiento oscuro de la verdad, pero no conceptos evidentes, sino unos que podían transformarse rápidamente y perderse completamente al no estar fundados sobre principios firmes y evidentemente conocidos, a menos que quedaran fijados por algo y que, expresados como presentimientos, se hicieran tan intuitivos como fuera posible y se aproximaran a la sensibilidad. Pero en todo caso aquellos filósofos del mundo más antiguo tenían por lo menos que intentar expresar lo que sentían, lo que constituía sus sentimientos. Sólo que tuvo que ser muy difícil para ellos expresar su sensación con la verdad, la viveza y la claridad exigibles, a no ser que presentaran o designaran un sujeto en el que poder colocar su sensación. El carácter del mundo más antiguo es la sensibilidad, pero la sensibilidad no se comprende con abstracciones y conceptos muertos, sino que todo tiene que parecer vivo, como una imagen individual. Por consiguiente, cuando un sabio pensador quiere expresar no la verdad misma que oscuramente posee, sino sólo el presentimiento de la misma, el sentimiento de la verdad en él, entonces no puede hacerlo de una manera abstracta, sino que por fuerza tiene que hacerlo histórica, intuitivamente, como si existiera en un sujeto cualquiera.

De este modo surgen mitos, alegorías, personificaciones [26] de la filosofía más antigua que rara vez se han considerado desde el punto de vista correcto. Todo esto se tuvo por poesías artísticamente proyectadas, por meros ejercicios de la invención, por *luxus ingenii* voluntarios que debían considerarse desde el punto de vista según el

---

[26] Incluso aquellos filósofos griegos más antiguos que explicaron el origen y los cambios del mundo meramente según causas naturales, atribuyeron a las fuerzas mecánicas de la naturaleza algo personal, por lo menos mediante su forma de exposición. Es muy fácil que estos filosofemas, con la mitología más tardía, se traspasaran a las teogonías.

que se juzga habitualmente las posteriores imitaciones de aquella forma más antigua de filosofar. Aquella filosofía [27] sensible no era obra del arte, sino de la necesidad. Si un sabio cualquiera se propusiera adoctrinar a un pueblo sensible, ¿qué camino podía elegir para acercarle su doctrina sino el de la historia? Si un legislador de un pueblo quisiera presentar sensiblemente la idea de uno o varios seres ajenos al mundo, de los que éste depende y a los que los hombres deben veneración, ¿podría hacerlo más fácilmente que vinculando esta doctrina a las sagas históricas del pueblo, las que portaban los nombres sagrados de sus antepasados, haciéndola de esta manera más digna de honra, más evidente e intutiva para su pueblo? Pero, si conocemos el espíritu del mundo más antiguo en general, encontraremos perfectamente natural que incluso aquellos que comenzaron a reflexionar sobre objetos elevados eligieran el lenguaje de la historia para sus filosofemas, no sólo como una ayuda para un pueblo sensible, sino como su propia ayuda; que se esforzaran por aclarar [28] sus pre-

---

[27] Cf. Heyne, *Tratado sobre mitología* * en *Nov. Comm. Soc. Gott. Opusc, Avad. Not. ad Apollod, etc* y profesor Paulus, en el notable tratado sobre diferencias climáticas en las creencias de los fundadores de religiones (*Memorab.*, 1, p. 136) **.

[28] Los filósofos más tardíos, para dar más fuerza estética a sus filosofemas, han copiado aquella atractiva vestimenta de la filosofía más antigua; pero precisamente por ello ésta tiene que distinguirse de ellos con rigor. Incluso Platón parece haber estado obligado a dar una interpretación sensible a su filosofía. Con él se está en un cierto claroscuro lleno de elevados presentimientos de la verdad, y a menudo incluso sus más sublimes conceptos descansan más sobre presentimientos que sobre claros conocimientos. Tiene filosofemas míticos en un doble sentido: primero, porque sensibilizó sus filosofemas mediante invenciones propias, o al menos las presentó pseudohistóricamente, y, segundo, porque con frecuencia conectó sus especulaciones con los mitos de su nación, con las imágenes de los poetas y con las creencias populares existentes, como ha mostrado Garnier (*Discurso sobre el uso que Platón ha hecho de las fábulas*) *** y, más recientemente,Eberhard ****. Distingo entre causas generales de la filosofía mítica, es decir, aquellas que hacen una filosofía mítica de la filosofía del mundo más antiguo y de la filosofía de todos los pueblos que están en su edad infantil, y aquellas causas particulares de la misma, esto es, las que contribuyeron, preferentemente entre ciertos pueblos en particular, al origen de la filosofía mítica o al origen de ciertas clases de mitos.

La mayoría de los escritores creían poder explicar el origen de la filosofía mítica afirmando que los mitos habían sido inventados para ocultar la verdad al pueblo. Aun-

---

* Ch. G. Heyne, *De origine et causis fabularen Homericarum, en Commentatiories historicae et philologicae classis,* editado en *Novi commentarii Societatis regiae scientiarum Gottngensis,* t. 8, año 1777.

** H. E. G. Paulus, *Über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionstifter,* Memorabilien, Leipzig, 1791.

*** J. J. Garnier, *De l'usage que Platon a fait des fables*, en *Memoires de Litterature, tiréees des registres de l'Academie royale des inscriptions et celles-lettres*, t. 32, Paris, 1768.

**** J. A. Eberhard, *Vermuthungen über den Ursprung des heutigen Magie*, Berlinische Monatsschrift, B.10, 1787.

sentimientos a la luz de representaciones sensibles, dada su carencia de conceptos perfectamente desarrollados, de principios firmes, de signos y de representaciones abstractas.

Cuando un sabio pensador, oprimido por el peso de la existencia, hundido por las dudas preocupantes sobre el destino humano, sintiendo en lo más profundo de su alma dónde brotaba la desgracia bajo la que sufría la humanidad, quiso explicar el origen de esta miseria, ¿pudo acaso pensar y representarse de una manera completamente abstracta la proposición de que la miseria del hombre surge sobre todo de su insatisfacción con el presente, de su continuo deseo de una felicidad, de un conocimiento y de una libertad aún mayores, a pesar de que presentía este origen quizás con suficiente nitidez en un momento luminoso, aunque sin reconocerlo con conceptos claros? Ante todo tenía que intentar aclarar sus propios presentimientos, sus propios sentimientos, para satisfacer la necesidad de reflexionar sobre el origen de la miseria humana, mas ¿cómo pudo realizarlo sino contándose a sí mismo su propia historia? Regresó entonces al jardín que fue el mundo originario para las primeras criaturas del género humano y renovó así los dulces recuerdos de los días de felicidad en los que tuvo el primer sueño dorado de la vida. Ve aquí a los hombres tal y como vivían los primeros días de dorada felicidad en un paraíso, felices en su ignorancia, alegres en su inocencia, sin preocupaciones del futuro, sin ideas de las cosas elevadas, sin que lujuriosos llegaran al mal buscando una posición más elevada, un conocimiento más amplio, una libertad más ilimitada. Se acordó con profundo dolor de estos primeros pasos que realizó una vez fuera del país dorado de la paz y de la tranquilidad, e inauguró una mirada sobre su propia vida llena de inquietud y angustia, de incertidumbre y duda. Cuando mira su alma, se puede descubrir el triste tránsito del hombre desde la feliz situación de inocencia, se puede ver cómo el

---

que se suponga que en ciertos pueblos se inventaron con este fin algunos mitos, aún no se explica con ello el primer origen de la filosofía mítica (Cf. Heine, *De orig. et caussis fabul. Homer. in nov. comm. soc. Gott,* t. VIII, p. 38). En verdad, el enigma no es un ingrediente necesario del mito, como parecen creer ciertos exégetas. Otros señalan la escritura y el lenguaje jeroglífico como una fuente fundamental de la invención mítica. Si se entiende por mitología sólo una mitología politeísta, entonces Mendelssohn (*Jerusalem*, p. 72) ha mostrado irrefutablemente que el lenguaje de imágenes no fue la primera fuente de la superstición politeísta, pero que contribuyó mucho a su extensión. Si se habla de la mitología como género, entonces es completamente cierto que, si un pueblo tenía que utilizar la escritura jeroglífica y si se debía expresar una verdad en los jeroglíficos, esto no podía suceder con más facilidad que si la doctrina ya estuviera previamente revestida de un mito; a la inversa, que desde los jeroglíficos puedan surgir mitos, también es verdadero, sólo que todo esto no pertenece a una investigación general sobre la mitología. La causa universal de la filosofía mítica reside única y exclusivamente en el carácter sensible del mundo más antiguo, y aquí tratábamos de exponer preferentemente sus rasgos fundamentales.

desdichado pensamiento de la libertad y la desobediencia a los dioses, la funesta esperanza de una situación más elevada, el triste deseo del conocimiento [29] divino, se desarrolló en el alma del hombre y cómo después, desgraciadamente, como pago a su desobediencia, decepcionado en su esperanza, vio ante sí una vida de intranquilidad y miseria, llena de preocupaciones y cambios, de miedo y esperanza, y por último la muerte, que después de haber combatido con gran fatiga, lo separaba como un amigo compasivo de la muchedumbre de los vivos y transformaba en mero polvo [30] lo que se había imaginado llegar a ser inmortal. Verdaderamente es una historia llena de profundos sentimientos, de grandes tristezas sobre la miseria humana, la que se encierra en la tenebrosa mirada del sabio que se lamenta, desesperándose de la meta final de todos los esfuerzos y trabajos humanos.

Una historia por la que una verdad cualquiera se hace sensible puede ser una historia verdadera al menos en sus circunstancias fundamentales. En este caso se llama mítico al filosofema que presenta una verdad de este tipo, al menos filosofema mítico en tanto que, por una parte, se puede extender el significado de la palabra «mito» sobre la verdadera historia y, por otra, se puede llamar filosofemas míticos en todo caso a los que presentan una verdad de manera sensible en el espíritu del mundo antiguo. Pues, cuando un filosofema se reviste con una historia verdadera, se modifican habitualmente por lo menos las circunstancias laterales, y así los filosofemas pueden llamarse míticos en este sentido. Pero si una historia (verdadera o inventada), por la que se expone la verdad, es realmente recibida por tradición o por lo menos tiene un revestimiento de saga [31], entonces también en este sentido se llaman míticos a los filosofemas. Ahora bien, si la historia es completamente inventada, entonces el filosofema es en todo caso un «mito», según el uso común de la palabra. Las ulteriores distinciones que todavía convienen en este caso no son necesarias para el fin de la presente investigación.

---

[29] También la Pandora de Hesíodo recibe su nombre porque los dioses le prestaron a ella sus dones. Prometeo es un gran carácter humano. Incluso robó al señor de los dioses dones que sólo debían entregarse a los inmortales. Por ésta, como por las sagas anteriores, la humanidad fue honrada espléndidamente.

[30] Este último rasgo del cuadro es preferentemente el que me ha brindado el nuevo punto de vista para esta saga, que contiene el lamento de un sabio escéptico.

[31] Esto puede suceder muy fácilmente, como lo demuestran muchos ejemplos de Platón.

II. DIVERSOS CONTENIDOS DE LA FILOSOFÍA MÍTICA

Consecuentemente con lo dicho, lo mítico en un filosofema conviene sólo a su forma. La proposición sensibilizada por el mito puede ser verdadera o falsa, pero el mito permanece en cualquier caso. Por consiguiente, tenemos que hablar del contenido de la filosofía mítica sólo en tanto que un contenido diferente pueda estar en una relación completamente distinta con el mito. Pero la filosofía del mundo más antiguo se prestaba tanto más fácilmente a una vestimenta mítica cuanto que ella es a menudo una obra de la mera poesía y se ha convertido en filosofía frecuentemente por su origen. En modo alguno se remonta a conceptos y principios concretos; sólo oscuramente trabajan en ella las leyes del entendimiento y la razón y, cuando esto sucede, sólo es una mirada llena de presentimiento la que se lanza sobre el templo sagrado de la verdad. Bajo la dirección de la imaginación, se proporciona un reino propio de poesía y penetra entusiasmada en la esfera de lo suprasensible. Permítasenos aclarar todo esto mediante algunas notas sobre las clases particulares de filosofemas míticos.

En los mitos teóricos, una mera explicación inventada ocupa el lugar de una explicación natural propiamente dicha. El hombre sensible no quiere ninguna explicación profunda de un fenómeno cualquiera. Una imagen mediante la que se aproxima a él, una saga simple que pueda recordar tan pronto como la escuche, es suficientemente satisfactoria para él. Pero el lugar de la explicación lo ocupa a menudo también el mero ensayo de derivar el fenómeno dado a partir de un cierto hecho de la historia anterior. Incluso cuando un fenómeno debe ser realmente explicado, no lo es según su origen concreto, sino según su primer origen remoto. La magia del amor está continuamente implicada en el mito: «Los dioses construyeron a la mujer de la carne y los huesos del hombre, por lo que los dos, hombre y mujer, son sólo uno.» Precisamente así explicó Aristófanes, según Platón, el fenómeno del amor, en una poesía que respiraba el espíritu de la filosofía mítica, a saber: como «el asombro conmovedor de dos almas amantes que encontraron el uno en el otro la oscura pero insuperable convicción de que ellos eran uno y que no se separarían en la eternidad». Explicaron el amor por este hecho de la primera historia del hombre [32]. Pero los fenómenos del amor ¿quedan explicados realmente por estos mitos?; o mejor, ¿deben explicarse por ellos? Ciertamente que no. Según los mitos de los groenlandeses, la Luna y el Sol eran dos hermanos carnales. «Malina, la hermana, fue perseguida por su hermano en la oscuridad y, queriéndose salvar hu-

[32] Platón, *Opp.*, edición Bipont, T.X, *Simposium,* p. 201 (189d-193d).

yendo, llegó a lo alto y se convirtió en el Sol. Anninga fue tras ella y se convirtió en la Luna, que así corre tras la joven convertida en Sol con la inútil esperanza de darle alcance» * ¿Se explica realmente así el curso de la Luna y el Sol? ¿Debe explicarse realmente así? Ciertamente en tan escasa medida como, en los mitos del mismo pueblo, se explica o debería explicarse la puesta de la Luna debido al cansancio y su crecimiento mediante la alimentación a base de las focas cazadas. El hombre, para no perderse en los miles de fenómenos del mundo, intenta apropiárselos en la medida de lo posible, confiarse a ellos y hacerse su compañero. Y no puede hacerlo de otra manera más que si en él hay algo que corresponde a cualquier fenómeno, si él mismo tiene algo que lo vincule con los fenómenos, sea una imagen o un concepto. El hombre sensible se conforma con la imágen. Sólo mediante imágenes de su vida, de sus costumbres, de su forma de actuar, se conecta con los fenómenos; toda la naturaleza es para él, entonces, una imagen por la que queda asimilada a su propio yo. Según crece el hombre hacia una actividad más elevada, abandona imágenes y sueños de la juventud e intenta comprender la naturaleza con su entendimiento. Antes era un amigo o un hijo de la naturaleza, ahora es su legislador; antes intentaban sentirse en el todo de la naturaleza, ahora intenta explicársela; antes buscaba su imagen en el espejo de la naturaleza, ahora busca el arquetipo de la naturaleza en su entendimiento, que es el espejo del todo.

Sólo en la mitología griega encontramos también apreciables explicaciones naturales que presentan históricamente la conexión causal de unos fenómenos particulares. La sensibilidad griega no ha renunciado a sus derechos [33] incluso en filosofemas sobre la legalidad

[33] Aquí viene bien, por ejemplo, el mito griego de Cronos, hijo de Urano, que había castrado a su padre y echado sus miembros al mar, y de cuya sangre nació Afrodita. Así se debía expresar la paralización de la naturaleza en la producción de nuevas cosas (y no de nuevas formas, como afirma Hermann en su *Manual de mitología griega* **, Parte I, p. 40). En el mito ya reside la verdad profunda de que la naturaleza permanece siempre la misma según la sustancia, y sólo cambian las formas. A esta verdad se refiere el mito del origen de Venus. La cantidad de sustancia no puede ni aumentar ni disminuir en la naturaleza, pero las formas deben ordenarse mediante cambios diversos hacia las formas más bellas (Cf. Heyne, *De Theogon* ***, p. 40).

La más temprana filosofía aún no se eleva al concepto de creación del mundo. Las cosmogonías más antiguas de los pueblos comienzan todas con el caos, pero los dioses

* Tomado de Herder, *Ideen...*, 1786, Libro VIII, Cap. II.

** M. G. Hermann, *Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod, als Grundlage zu einer richtigern Fabellehre des Alterthums mit erläuternden Anmerkungen begleitet,* Berlin, 1787,

*** Ch. G. Heyne, *De Theogonia ab Hesitio condita. Ad Herodoti*, Lib. II, c. 52, en *Commentationes societatis Regiae Scientiarum Gottingensis historicae et philologicae classis,* t. 2, año 1979.

de la naturaleza en general o sobre leyes particulares de ella. Por lo menos buscó personificar las leyes naturales mismas y hacer sensible su conexión con la naturaleza material mediante mitos. Incluso las explicaciones inmanentes del origen del mundo que aparecen en la más antigua filosofía griega y los resultados de algún profundo pensador sobre este problema, tal como se presenta en los primeros filosofemas que mostraron el desarrollo del mundo a partir del caos mediante la única causalidad de un ser superior, se revisten en manos de la imaginación griega con ropajes míticos. Las fuerzas de la naturaleza que hicieron emerger el mundo del caos se convirtieron en seres vivos [34],y el despliegue sucesivo de las partes concretas del mundo se conformó por sí mismo como una historia. Pero en ningún caso se puede comprender más fácilmente el origen completamente natural de la representación mítica que en los mitos psicológicos. El hombre sensible quiere exponer pensamientos, sentimientos y sensaciones, pero entonces tiene que presentarse al mismo tiempo a sí mismo. Pero para los objetos del sentido interno no tiene ninguna designación tomada de los objetos del sentido externo. Las analogías con el sentido externo son para él tanto más fáciles de encontrar cuanto que las sensaciones fuertes en cualquier hombre, pero sobre todo en el hijo de la naturaleza, están conectadas con sensaciones corporales [35].

Mas él no ha aprendido a mantener sus sensaciones ni a preverlas antes de padecerlas. Escasamente posee descripciones y análisis y no sabe realizar ningún experimento psicológico con sus sensaciones. Limpia y pura brota siempre la corriente de sus sensaciones, y sabemos que cualquier acción de su alma pronto se integra en ella. Cualquier sentimiento de paz o de dolor, de amor o de odio, de cólera o de ternura, se expresa con el cuerpo. El hombre se alegra y su cora-

---

no son considerados en ellas desde los intereses puros de la razón (para considerar también la materia del mundo como acción de su causalidad). Antes bien, todas ellas presuponen una materia del mundo y no se preocupan más de su origen. A la filosofía más primitiva difícilmente le gusta investigar las conexiones empíricas de los fenómenos a partir de las fuerzas naturales y, por consiguiente, prefiere extraer del caos tanto los seres superiores como el mundo, para cerrar la investigación lo máximo posible y poner fin a todas las demás preguntas mediante una sentencia firme.

[34] «Cf. Aristófanes, *in avib,* V, 597.

[35] «Quod in hominum natura omnino positum esse videmus, ut sensuum et affectionum animi ac commotionum multo maturior in pueris oratio aliqua sit, quam rationis et intelligentia, idem in populis barbaris et agrestibus fieri audimus, ut intra ea, quae appetunt aut metuunt, quibus gaudent ac dolent, primus eorum sermo se contineat, utque is multo cum corporis motu ac gestu et clamore incondito vocisque magna intentione coiunctus sit» (Heyne, *De efficaci ad disciplinam publicam privatumque... Opuscula,* I, 168) *.

* Ch. G. Heyne, *Nonnulla de efficaci ad disciplinam publicam priuatamque vetustissimorum poetarum doctrina. Opuscula*, vol.I, pp. 166-183.

zón se amplía. Sufre y sus entrañas se mueven, se encoleriza y su nariz resopla, desea un objeto y su corazón se inclina hacia él. ¡Qué adecuadamente, qué bien expresado está el impulso del amor en el mito del origen de la mujer! «El deseo y la exigencia rompían el pecho de Adán cuando querían abrirse paso desde él hacia lo que le faltaba, y así sintió en sueños que se extraía una de sus costillas y vio surgir junto a él a una criatura en todo semejante a él» [36]. ¡Y qué correcta desde el punto de vista psicológico es, en el mito del árbol del conocimiento, la explicación de la triste condición en la que se encontró el hombre tras el primer uso de su libertad! «Una vez que los hombres se levantaron y abrieron sus ojos, se vieron desnudos y cubrieron su desnudez con una hoja de higuera. La voz de los dioses resonó en la tarde por el jardín, pues se habían ocultado bajo los árboles.» La desesperada situación en que los hombres se habían colocado a sí mismos, la falta de tantas cosas necesarias para la supervivencia, la triste extrañeza con la naturaleza y sus leyes, así como la conciencia reprimida de ella, verdadera y fiable, ¿cómo podía expresarse sino por esta expulsión sacada del alma misma de aquellos hombres?

Las explicaciones naturales inmanentes son mucho más escasas que las trascendentales en los mitos del mundo antiguo. El principio de la razón perezosa fue el que indujo al hombre, ante todo, a explicar algo que encontraba difícil por algo que comprendía aún menos, pero que le proporcionaba, por una parte, una cierta tranquilidad precisamente porque era incomprensible y ponía fin a todas las ulteriores investigaciones y, por otra parte, abría a todas las capacidades de su alma un campo de juego más libre y una actividad más agradable. La imaginación entró en escena sobre todo en las explicaciones naturales trascendentales y pronto fue insuficiente para ella conocer sólo fuerzas ocultas y escondidas en el mundo suprasensible, que le servían de poco en esta indeterminación en la que se ponían como fundamento de las primeras explicaciones naturales. Estas fuerzas tenían que ser seres personales que no debían actuar aislados e independientes unos de otros, sino reunidos en un reino, invisible y sólo accesible a ellos, que tenía su constitución y su ley determinada. El hombre, obviamente, había imaginado alguna vez que fuera de los fenómenos existía algo que su ojo no veía y su oído no sentía, había explicado de manera sobrenatural la conexión causal de un fenómeno con otros, la producción de una fuerza a partir de otras, la destruc-

---

[36] Paulus, *En el nuevo repertorio* *, Parte II, p. 223

* H. Eb. G. Paulus, *Uber die Anlage und den Zweck des ersten und zweiten Fragments der ältesten Mosaischen Menschengeschichte,* en *Neue Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur,* Teil II, Jena, 1790.

ción de un fenómeno mediante otros. No es ningún milagro entonces que animara la naturaleza entera circundante, que su mitología se extendiera rica y plural en proporción a las formas diferentes en que se le revelaba la naturaleza. Tan pronto como aquella creencia en un ser activo invisible se convirtió en creencia de un pueblo, surgieron en la boca de éste cada vez más sagas de las relaciones antropomórficas de aquellos seres entre sí, de la descendencia de unos a partir de otros, de las acciones concretas de los dioses sobre el mundo sensible. Puesto que de esta manera cualquier pueblo inculto se constituyó en el punto focal al que todo se refería, incluso el mundo invisible, aquellas sagas de los dioses se entretejieron completamente en su historia, y la mitología se transfirió al espíritu total del arte y de las ciencias.

El mito trascendental es en general la presentación de un objeto trascendental a través de un hecho inventado en el tiempo. O un objeto trascendental se coloca realmente en el mundo sensible en tanto que se presenta a través de un hecho del mundo o de la historia humana, o se presenta míticamente en tanto que, según su origen, sus efectos y todas sus determinaciones, aparece bajo las condiciones del mundo sensible y se presenta a través de la historia o de una manera pseudohistórica. Por lo general, todos los mitos trascendentales del mundo más antiguo llevan la fisonomía de la sensibilidad. El hombre, en tanto que ser inteligible, nunca queda separado del hombre como fenómeno. El aliento vivo (igual que el fenómeno de la cosa en sí que el hombre no conoce), como lo muestran todos los lenguajes del mundo, no es para el hombre infantil sólo una imagen del alma, sino el alma misma. El aliento etéreo de los dioses, la llama de Prometeo, es, según los mitos más antiguos, principio de la vida más elevada en el hombre.

Por lo demás, es perfectamente natural que, según la diversidad de las relaciones externas de un pueblo, también se diversifique su mitología referente a la naturaleza. Un pueblo que vive bajo un cielo puro, sobre una altura luminosa del mundo, donde la naturaleza se muestra en su suprema y sublime realidad y sabe mantener sobre sí y su actividad la atención del hombre a través de un cambio constante de sus fenómenos y la transformación plural de sus formas más bellas y delicadas, se detendrá en el círculo de esta espléndida madre e investigará con gusto su tranquilo proceso y su actuación secreta; en el disfrute de su bondad olvidará fácilmente las dificultades de esta investigación y, al final, cuando las exigencias del entendimiento sean demasiado fuertes como para ser aplazadas, se alejará de ella lo menos posible y sus invenciones sobrenaturales harán descender el misterio desde las regiones transcendentales al ámbito de la naturaleza. Pero en una región triste del mundo, de bosques oscuros e inhóspitos, o en lugares desiertos quemados por el sol, donde el hombre se disuelve en lo infinito perdiéndose a sí mismo, la mitología no puede

recibir ninguna otra forma que la más aventurada junto con los rasgos de lo sobrecogedor y de la imaginación más encendida.

Entre cualquier pueblo la mitología politeísta se convirtió al final en un mero objeto de la fantasía. Como algo recibido de los padres se transfirió al espíritu, carácter, costumbres y leyes del pueblo y permaneció así largo tiempo, mientras la explicación natural empírica hacía grandes progresos. El artista que tuvo acabada una estatua de Venus no pensó ya en el primer origen de este concepto, que había surgido por explicación natural, sino que lo presentó a su imaginación [37] sólo como prototipo de la belleza. Cuando la mitología llegó al campo del arte, se hizo cada vez más culta y alcanzó una configuración cada vez más sensible y atractiva, de tal manera que sólo con esfuerzo se reconoce en sus imágenes fundamentales el primer origen de sus poesías.

Precisamente la misma escasa exigencia de investigación rigurosa integran los mitos prácticos de los pueblos más antiguos. Ya reciban la forma de una proposición experimental que les era conocida quizás desde niños, ya de una doctrina moral originada a partir de la observación del destino humano o por un oscuro sentimiento de la justicia y la injusticia, siempre es una doctrina que se ha convertido en más viva y activa en boca de la tradición. El pensamiento de los antiguos antepasados que repiten a menudo las experiencias de su vida y las sagas del tiempo pasado en las asambleas del pueblo, en los círculos de los jóvenes, no es un mero pensamiento poético[38]. Entre todos los pueblos primitivos encontramos huellas de esta costumbre honorable que cede a los ancianos fallecidos el primer puesto y la primera voz en las asambleas, y tan a menudo como se oye su voz, se recuerdan los sucesos del tiempo pasado, se dirigen los corazones del pueblo con sus discursos y lo llenan todo de respeto y consideración. Las doctrinas, ejemplos y exhortaciones de los antepasados construyeron así las virtudes nacionales de los pueblos; pero esta virtud no fue entre los pueblos primitivos sino lo consagrado por una antigua observancia, por su procedencia o por una antigua tradición. Cualquier hombre en la tribu era lo que podía llegar a ser por la tradición, por las sagas, por las hazañas, por las creencias y por las doctrinas de sus antepasados. No es extraño, por consiguiente, que los pueblos, en tanto que aquella voz de la tradición era la única maestra, permanecieran largo tiempo en el nivel en que estuvieron ya los primeros pa-

---

[37] Cf. *Teología*, de Moritz. *

[38] Cf. Homero, *Ilíada,* I, p. 259, III-106, 160, XXIII-587; *Odisea,* III, 24 ss.

* K. Ph. Moritz, *Götteslehre oder Mythologische Dichtungen der Alten,* Berlin, 1791.

dres de la tribu. No es extraño que nada sea más difícil que separar a un pueblo de la doctrina viva de la tradición y hacerle sagrados otros conceptos y conocimientos, otras costumbres y usos. Naturalmente es extraordinariamente significativo para el proceso de la cultura de un pueblo el que haya recibido su educación en la escuela de la tradición, el que haya permanecido en ella mucho o poco tiempo, que fuera separado tempranamente de ella con violencia o devuelto a ella largo tiempo después debido a una influencia conjunta de circunstancias desgraciadas. Los primeros legisladores de un pueblo ¿qué podían pensar, como mejor medio de producir la aceptación de sus leyes, que referirlas al nombre sagrado del antepasado? Cuando un legislador logra convencer a un pueblo de que el primer antepasado ya creía la doctrina que él enseña, que ya había observado los usos que él prescribe, entonces ha alcanzado perfectamente su fin. De ahí que los legisladores también revistieran históricamente todas su doctrinas y prescripciones, y que el pueblo las recibiera con profundo respeto y consideración, como sagas heredadas de sus antepasados. Ellos conectaron su moral a ideas del mundo suprasensible, pero también éstas tuvieron que presentarse a través de la historia. Ya con temor y asombro, ya con alegría y entusiasmo, los jóvenes adolescentes de la tribu oyeron de boca de sus padres y madres las noticias del mundo antiguo acerca de los castigos de los impíos, de las recompensas de los justos. A un pecador de la tribu no se le indicaba una ley muerta y fría, sino un ejemplo vivo del mundo antiguo que le hacía visibles los castigos reservados al pecador [39].

III. FORMAS DE LOS MITOS

Distingo entre forma interna y externa de los mitos.

Por lo que concierne a la forma interna de un mito, ya hemos indicado anteriormente dos casos como posibles: o la verdad que debe ser hecha sensible en él se presenta inmediatamente sólo bajo determinaciones históricas, que la aproximan a la sensibilidad mediante las concreciones de espacio y tiempo, etc; o la verdad a sensibilizar no se presenta inmediatamente, sino mediatamente referida a un hecho particular. El primer caso corresponde, por ejemplo, a la exposición mítica de la naturaleza del alma presentada por Platón en el

---

[39] Cf. el pasaje, aquí oportuno, de la *Geografía* de Estrabón, vol. I, p. 17, ed. Basilea. Y las observaciones de Heyne en los dos tratados *De efficaci ad disciplinam publica...* y *De nonnullis in vitae humanae initiae a primis Graeciae legum latoribus sapienter institutis,* en *Opuscula,* v. I

Fedro [40]. Su doctrina de la moralidad e inmoralidad, de las ideas innatas de un mundo suprasensible, de la razón y sensibilidad y de su conflicto, de los progresos que el alma puede hacer en el ámbito inteligible, por una parte, y de los diferentes niveles de alejamiento del mismo, por otra, se presenta inmediatamente, pero pseudohistóricamente, bajo la forma del espacio y del tiempo. De la misma manera, el mito platónico del juicio de los Muertos presenta inmediatamente la doctrina de la permanencia tras la muerte y la recompensa o el castigo en el otro mundo, pero de una manera sensible, mediante determinaciones pseudohistóricas prestadas por la mitología griega [41]. El otro caso corresponde al mito de Pandora en Hesíodo. Aquí se presenta el deseo del hombre de una dignidad mayor como la causa principal de la miseria humana en el ejemplo concreto de la propiedad (cuyo nombre ya es significativo). «Epimeteo tomó, seducido por los encantos de Pandora, sus dones perniciosos, dones de los inmortales, y llevó con ellos la perdición y la desgracia sobre el género humano.» Prometeo, que quiso elevar a una perfección casi divina a la especie que él mismo había creado, atado a la roca sufrió todos los males que tenía que sufrir su especie en tanto que había hecho un hueco en su pecho al deseo de libertad y conocimiento cada vez mayores. En su persona, atado a la roca, representa a todo el género humano. El águila que destrozaba sus entrañas, siempre regeneradas, es la imagen de la eterna inquietud y del apetito continuo por las cosas elevadas que atormenta a los mortales [42].

---

[40] Plat., *Opera*, edit. Bipont, vol. X, pp. 320 ss. *

[41] Platón, *Gorgias*, pp. 163 ss. **

[42] Hess, en el tratado citado, p. 165, divide los mitos en puros e impuros. Mito puro, dice, es aquél en el que no hay nada que comprender; impuro es aquél en el que se ha introducido algo que hay que comprender propiamente. Confieso sinceramente que no entiendo del todo esta distinción. ¿Debe ser esta distinción la que hemos hecho más arriba, o confunde Hess el mito con la alegoría? Pues aquella distinción sería válida de la alegoría (una alegoría pura sería, por ejemplo, la oda de Horacio 1.14). Cualquier mito hay que entenderlo en tanto que mito. Del mito histórico esto es claro sin más, pero el mito filosófico no tiene otro fin que la sensibilización de una verdad, y así, según la intención del autor, debe conseguir que tal filosofema nos produzca la misma impresión que algo verdaderamente histórico. Esto no puede suceder excepto si comprendemos el mito propiamente como mito. Pero comprender propiamente un mito y creerlo correctamente comprendido no son obviamente una y la misma cosa: En un mito filosófico pueden aparecer determinaciones particulares bajo las que se presenta la verdad y que no pertenecen a la esencia de la verdad que se presenta, sino sólo al decorado de todo el cuadro. Pero entonces, por esto, no se puede decir que haya que comprenderlas impropiamente. Nos equivocaríamos mucho más si quisiéramos reconocer tras ellas un significado particular. Sólo se puede decir que no pertenecen a la cosa misma, sino sólo a su exposición. Por consiguiente, si Hess llama impropio en un

* Fedro, 246a-247a.

** 522d-523c.

Una tercera clase de mitos puede reunificar en sí ambas formas de exposición.

Por forma externa del mito entiendo la manera de su narración, por la que se presenta una verdad cualquiera, mediata o inmediatamente. La forma de narración puede ser completamente prosaica. Lo que en un mito tiene que llamarse poético es sólo y únicamente la invención de la materia mítica por la que se hace sensible la verdad (la invención de la forma interna del mito) [43]. Cómo se elabora aquella materia no es de importancia alguna para el mito mismo. Para el espíritu infantil del mundo más antiguo me parece mucho más adecuado una saga simple y sencilla, presentada en una narración sin adornos ni encantos, que una con énfasis poético. Hemos escuchado muchas veces a algún intérprete que, para impugnar el carácter mítico de una saga (narrativa o educativa) originada en la infancia del mundo, exclamaba triunfante: «No se observa ningún arte en ella, es excesivamente ingenua, persigue demasiado poco lo maravilloso como para que pueda llamarse mito.»

A éstos se les puede gritar en todo caso, cuando se quieran aproximar a tales sagas, aquello de «ᵉΕκάς, ᵉεκάς, ᵉέσοε» *

mito en general a lo que encierra en sí un sentido material distinto de un sentido literal, entonces en un mito histórico de la primera clase, es impropio sólo la menor parte, es un mito filosófico (el cual ha de comprenderse propiamente como mito), nada pertenece a la cosa misma, ni nada puede explicarse como perteneciente a la cosa excepto lo que necesariamente se necesita para hacer sensible la verdad. Quien quiera encontrar un sentido particular en la fábula de Pandora por debajo de su base (como tal) se equivocaría, pues ésta hay que considerarla sólo como el rasgo secundario de toda la escena que, por tanto, no pertenece a la cosa misma. Si, por consiguiente, Hess llama lo propio en un mito a lo que en ningún respecto concreto está má allá de un sentido distinto del sentido literal (más allá de lo que, por tanto, no pertenece a la exposición de la cosa misma), entonces en un mito filosófico hay mucho de impropio, pero también algo que tiene que ser propiamente comprendido. Pero es fácil ver que la expresión «propiamente» de las imágenes particulares de tal mito sólo puede usarse en un significado negativo (como aquello que no es impropio) y, por consiguiente, no es muy adecuada, sino que fácilmente produce confusión (por ejemplo, en la fábula de Pandora la base no hay que comprenderla impropiamente, esto es, ella no tiene aquí ningún sentido material diferente del sentido literal, pero no por eso hay que comprenderla propiamente, en sentido positivo). Por tanto, todo esto puede expresarse así: un mito de la primera forma indicada arriba —histórico— hay que comprenderlo en sentido propio tomado en su conjunto; pero un mito de la segunda clase —filosófico— tiene que comprenderse tomado en su conjunto de una manera impropia. Pero confieso, una vez más, que no entiendo del todo a Hess; me parece que él se ha expresado de una manera imprecisa, de tal forma que se debería añadir a sus palabras precisamente aquella explicación que parece remitirse a ellas.

[43] Cf. Paulus, *Nuevo repertorio para la bibliografía y la literatura oriental,* Parte II, p. 223.

* Callimaco, *Hymnos,* II,2: «Aléjate, aléjate, profano.»

Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general

[1794]

Los pensamientos vertidos en el presente tratado se despertaron de nuevo en el autor, después de que él mismo los llevara consigo ya un cierto tiempo, a partir de las más recientes publicaciones en el mundo filosófico. Ya había sido llevado a ellos por el estudio de la propia *KrV*, en la que desde el principio nada le pareció más difícil y oscuro que el intento de fundamentar una forma de toda filosofía, sin que en lugar alguno se presentara un principio por medio del cual justificar no sólo la forma originaria que es el fundamento de todas las formas particulares, sino también la coherencia necesaria de la misma con todas las demás formas particulares dependientes de ella. Esta carencia fue para él más visible por los constantes ataques de los críticos de la filosofía kantiana, en la mayoría de los casos dirigidos exactamente hacia este problema, y de manera particular por el ataque de Enesidemo *, quien quizás haya visto, de manera más profunda que la mayoría de los demás críticos, esta carencia de un principio fundamental y de una más firme coherencia de las deducciones kantianas en tanto que conciernen a la forma de la filosofía en general.

El autor creyó encontrar pronto que precisamente las objeciones de este escéptico, que se relacionaban directa o indirectamente con esta carencia, eran las más aceptables y hasta ahora las menos contestadas. Estaba convencido de que incluso la *teoría de la capacidad de representar,* en la forma que le había dado Reinhold **, aun no se

---

* *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vetheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, Anónimo, 1792. El autor era Gottlob Ernst Schulze. Una reedición de la obra, de extraordinaria importancia para la época, es asequible en *Aetas Kantiana* y en *Kant-Studien.*

** Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungvermögens*, Praga/Jena, 1789. Cf. el prólogo y la Introducción a K. L. Reinhold, *Escritos filosóficos*, realizada por el autor.

había asegurado contra ellas, de tal manera que entendía que la doctrina de Reinhold tenía que llevar por fin a una filosofía que, sostenida sobre fundamentos más profundos, nunca más fuera vulnerable a las objeciones de los nuevos escépticos. A través de la *Filosofía elemental* * de Reinhold debía contestarse sólo *una* de las dos preguntas que tienen que preceder a toda ciencia, y cuya separación tanto daño había hecho hasta ahora a la filosofía. Esta pregunta era: ¿cómo es posible el *contenido* de una filosofía? La pregunta sobre la posibilidad de la *forma* de una filosofía se contestó, en dicha doctrina, a partir de la primera respuesta, considerándola como un todo con ella y de la misma manera que se había contestado ya en la *KrV*, esto es, sin que la investigación hubiera retrocedido a un principio último de *toda* forma. Pero naturalmente, estas preguntas no se podían resolver si previamente no se solucionaba el problema *total* de la posibilidad de una filosofía científica, incluída también la parte de cuya solución se había ocupado la *teoría de la capacidad de representar,* de tal manera que a partir de aquí estuvieran satisfechas todas las exigencias en relación con este problema.

En este juicio sobre lo que la *teoría de la capacidad de representar* ha dejado como tarea futura de la *filosofía elemental*, el autor fue confirmado, con más fuerza aún, por el escrito reciente del profesor Fichte **. Este escrito le ha sorprendido tan favorablemente que nunca le fue más fácil penetrar, como sucede con aquellos pensamientos ya previamente aprehendidos, en el más profundo proceso de aquella investigación y llegar al final de la misma, si no enteramente por él, sí mucho más fácil que sin él, a una solución del problema *completo* de la *posibilidad de la filosofía en general*, persiguiendo así un objeto al que ya de antemano había estado entregado en cierto modo. Este escrito fue el que obligó al autor a un desarrollo más perfecto de sus pensamientos sobre aquel problema, encontrando esta tarea extraordinariamente recompensada, pues precisamente la cuestión fue comprensible para él justo porque ya antes la había desarrollado por sí mismo de un modo concreto. Justo la recensión de *Enesidemo* *** aparecida en la *Allgemeinen Literaturzeitung,* le pro-

* La denominación «Filosofía elemental» se impone en los *Beiträge zur Berechtigung bisheriger Missvertädnisse der Philosophen. Erster Band das Fundament der Elementar Philosphie betreffend*, Jena, 1790. Cf. también la mencionada introducción a los *Escritos filosóficos* de Reinhold.

** *Johann Gottlieb Fichte, Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einladungschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft*, Weimar, 1794. Existe traducción castellana de Bernabé Navarro, en la UNAM, México, 1963.

*** J. G. Fichte, Rez. *Aenesidemus,* etc., 1792, en *Allgemeine Literatur Zeitung,* n.º 47-49. Jena/Leipzig, 1794, pp. 369-374, 377-383, 385-389. Hay edición castellana acompañada del original alemán en Hiperión, Madrid, 1982.

porcionó una ventaja al autor que le es imposible ignorar. También fue instruido sobre esto por el más reciente escrito de Salomon Maimon [1], una obra digna de un exámen más riguroso, que el que le he podido dedicar hasta ahora. De esta manera comenzó a sentir la necesidad de una solución *completa* del problema *total* que hasta el presente todos los ensayos de una filosofía universal sólo habían iniciado. Creyó haber encontrado el único camino posible de solución a través del simple desarrollo del *concepto* de aquella tarea; y el convencimiento de que un esbozo general de ésta puede servir, aquí o allá, para la preparación del desarrollo de la idea completa, le decidió a presentar al público un ensayo de dicha tarea.

* * *

La filosofía es una *ciencia,* esto es, tiene un determinado contenido bajo una determinada forma. ¿Todos los filósofos han estado de acuerdo desde el principio en dar precisamente a este contenido y de manera arbitraria esta forma determinada, a saber: la de sistema, o reside el fundamento de esta vinculación más profundamente? Forma y contenido, ¿no podrían establecerse a partir de un fundamento común? ¿No podría producir la forma de esta ciencia su propio contenido, o su propio contenido, a partir de sí, la forma? En este caso, o el contenido es determinado necesariamente por su forma o la forma por su contenido. El arbitrio de los filósofos estaría con ello mucho más reducido, porque la cuestión dependería meramente de encontrar la forma para producir el contenido, o a la inversa. Pero este poder por el que se impone al espíritu precisamente aquella vinculación determinada, tiene que originar el pensamiento de que debe residir en el espíritu humano un fundamento de ella, que sin embargo la filosofía aún no ha alcanzado cuando lo buscaba, *llevada* precisamente por dicho poder de absoluta unificación de un contenido determinado con una forma determinada (una idea a la que la filosofía sólo se aproxima paulatinamente y que sólo puede expresar en mayor o menor grado en tanto que haya encontrado ese fundamento que reside en el espíritu humano). Aclara mucho las cosas que, si el contenido de la filosofía produce necesariamente su forma o la forma su contenido, entonces en la Idea sólo puede producirse *una* filosofía

---

[1] *Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aensidemus,* 1794 *.

* Esta obra de Maimon apareció en Berlín, 1794. Actualmente constituye el vol. III de las *Gesammelte Werke*, ed. por Valerio Verra, Georg Olms, Hildesheim, 1965. Con anterioridad, el mismo autor había publicado su influyente *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlín, 1790.

y cualquier otra filosofía se distinguiría, como mera sofística, de aquella única filosofía, estando originada, según hemos supuesto, por el mero *arbitrio* (el cual era meramente *conducido,* pero no *determinado* por el fundamento escondido en el espíritu humano).

La *ciencia* en general, sea cual sea su contenido, es un todo que se somete a la forma de *unidad.* Esto es posible en tanto que todas las partes de ella están subordinadas a una *única* condición, y en tanto que cualquier parte determina a las otras sólo en tanto que ella es determinada por aquella condición única. Estas partes de la ciencia se llaman proposiciones (*Sätze*); la condición, por consiguiente, principio (*Grundsatz*). La ciencia es posible sólo según un principio. (La forma de la unidad, esto es, la conexión progresiva de proposiciones condicionadas, la suprema de las cuales es incondicionada, es la forma *universal de toda* ciencia, y se distingue de la forma particular de cualquier ciencia concreta en tanto que ésta se refiere a un contenido determinado. Aquélla podría llamarse la forma *formal;* ésta, la forma *material.* Si el contenido de la ciencia produce su forma, o su forma el contenido, entonces la forma formal está dada necesariamente a través de la material y ésta por aquélla.)

El principio de cualquier ciencia particular no puede estar condicionado, a su vez, por la ciencia misma, sino que tiene que ser incondicionado *en relación con ella.* Precisamente por esto, dicho principio tiene que ser uno. Si la ciencia estuviera condicionada por dos principios, o bien no habría *un* tercero por el cual estuvieran vinculados, o bien lo habría. En el primer caso, ambos serían *distintos* principios y, por consiguiente, condiciones de *distintas* ciencias; en el segundo caso, en tanto que se refieren a un tercero, estarían subordinados a él, excluyéndose uno al otro recíprocamente, de tal manera que ninguno podría ser un principio. Ambos presuponen un tercero más alto por el cual estarían condicionados de manera común.

El principio de una ciencia debe ser la condición de la ciencia completa, y, por tanto, tiene que ser condición de su *contenido* tanto como de su *forma.* La filosofía debe ser una ciencia en la que un determinado contenido está unido a una forma determinada y, en verdad, no de una manera arbitraria; un principio supremo tiene que fundamentar así no sólo el contenido y la forma total de la ciencia, sino que el mismo tiene que tener un contenido, el cual está vinculado con su forma concreta de una manera en modo alguno arbitraria.

Según esto, la filosofía no debe estar condicionada por ninguna otra ciencia, incluso aunque no fuera condición de todas las restantes ciencias (lo que hasta ahora no podemos aceptar como establecido); por consiguiente, el contenido de su principio no tiene que tomarse de ninguna otra ciencia, por lo que debe ser también la condición del contenido de la ciencia misma, un contenido existente de manera *ab-*

soluta, incondicionada. Sólo a partir de ahí se puede afirmar también que el contenido de la filosofía fundamenta *todo* el contenido de las ciencias en general. Entonces, si el contenido de la filosofía debe ser absoluto e incondicionado, esto es, dado por un principio *absolutamente* incondicionado, todo otro contenido tiene que estar condicionado sólo por él. Si hubiera que anteponer el contenido de cualquier otra ciencia al contenido de la filosofía, entonces ésta estaría condicionada por otra ciencia, lo que entra en conflicto con lo supuesto; y, si fuera asociado a él, ambos presupondrían un principio más elevado, por el cual serían coordinados [2]. Por consiguiente, o bien tiene que haber una ciencia sublime por encima de la filosofía y de todas las ciencias existentes, o la filosofía misma tiene que contener las últimas condiciones de toda otra ciencia. Pero en el primer caso nos encontramos con que aquella ciencia sería la de las últimas condiciones de la filosofía y, en tanto que estamos delante de la pregunta de cómo es posible una filosofía en general, nos hallamos en el territorio de una ciencia que podemos llamar o bien sólo Propedéutica de la Filosofía (*Philosophia prima*) o, aún mejor, Teoría (ciencia) de toda ciencia, ciencia originaria o ciencia κατ' ἐξοχήμ, ya que debe condicionar al mismo tiempo todas las demás.

En resumen, podemos tomar este asunto como queramos, pero la filosofía, si debe ser una ciencia en general, tiene que estar condicionada por un principio *absolutamente incondicionado* que contenga la condición de toda forma y contenido, si debe fundamentar realmente algo.

Con esto se disuelve (por un mero desarrollo de su sentido) precisamente aquella pregunta anteriormente planteada, a saber; si la filosofía es posible como ciencia según su forma y contenido, si su forma determinada produce o no su contenido por un mero arbitrio, o si ambos se producen el uno al otro recíprocamente. Pues es evidente que un contenido absolutamente incondicionado sólo puede tener una forma absolutamente incondicionada; y, a la inversa, porque si uno fuera condicionado, el otro, aunque siguiera siendo incondicionado en sí, devendría condicionado a su vez por esa vinculación con algo condicionado, de tal manera que la vinculación de la forma y del contenido del principio supremo ni puede ser decidida arbitrariamente, ni por un tercer principio más elevado, sino que ambos tienen que condicionarse recíprocamente; ambos tienen que producirse

---

[2] ¿Cómo se demuestra esto?, se preguntará. A partir de la forma originaria del saber humano. Llego a tal forma originaria porque presupongo una unidad absoluta de mi saber (por consiguiente, a ella misma). Esto es, evidentemente, un círculo, pero uno que sólo sería evitable si no hubiera nada *absoluto* en el saber humano. Lo absoluto sólo puede ponerse por lo absoluto. Hay un absoluto sólo donde hay un absoluto (A = A). Esto estará más claro en lo que sigue.

recíprocamente y sólo pueden ser posibles bajo la condición del otro. (La forma interna del contenido y la forma del principio, por consiguiente, es la *del ser condicionado por sí mismo*, por medio de la cual es posible la forma exterior, la forma del *ser puesto incondicionado*.) Con esto se solucionará el problema que han abordado todos los ensayos de una filosofía científica habidos hasta el presente, y que, según parece, nunca fue desarrollado de una forma suficientemente clara, problema que viene planteado en la siguiente pregunta: el principio más elevado, el que no ha de presuponer a su vez otro más elevado, ¿debe ser material o formal?

Si debe ser material, esto es, tal que fundamente sólo un *contenido* determinado de la filosofía (como el principio de la consciencia en Reinhold), entonces no solamente como principio *general* (según su *posibilidad*), sino también como principio *determinado* (según su efectividad), está bajo una forma por la cual es determinado como principio en general y como principio *determinado* (que expresa un contenido concreto). El principio de consciencia, por ejemplo, siempre será, en tanto que principio material, condicionado. Enesidemo puede decir que debe tener un sujeto y un predicado; pero la vinculación de estos dos elementos, ¿cómo sería posible si no supongo ya una forma, la cual expresa por sí precisamente una relación entre sujeto y predicado? ¿Y qué me impide, en tanto que la última no esté presente, descubrir aquélla? ¿Cómo se puede establecer algo en una proposición sin que tenga una forma de ser puesto? Si expreso por una proposición un contenido determinado, este contenido debe distinguirse de cualquier otro. Pero ¿cómo es posible poner un contenido cualquiera como distinto de otro, sin presuponer una forma de este poner por la cual tal contenido concreto es determinado distintivamente respecto de cualquier otro contenido puesto?

Si el principio supremo debe ser meramente *formal*, esto es, debe expresar sólo una forma determinada, como el principio supremo de la filosofía de Leibniz *, entonces esta forma tiene que ser *incondicionada*, pues de otra manera el principio que la expresara no podría ser, en tanto que principio, el supremo, porque en él, en tanto que principio en *general*, su forma estaría determinada por un principio más elevado. Pero no hay ninguna forma universal que no suponga necesariamente un contenido cualquiera (*algo que* se pone) y ninguna forma universal absolutamente incondicionada que no suponga necesariamente un contenido determinado posible únicamente por ella [3].

[3] Yo por lo menos he buscado en vano una fórmula del principio de contradicción, que no suponga un contenido en general (y, por consiguiente, un principio material).

* Cf. Leibniz, *Theses Metaphysicae in gratiam serenissimi principi Eugenii*, Genève, 1737.

Nos encontramos aquí en un círculo mágico del cual sólo podemos salir por la aceptación de lo que hemos obtenido por el mero desarrollo del concepto de un principio supremo, a saber: por la aceptación de que hay un principio absolutamente supremo por el cual se da necesariamente su forma, que es condición de toda forma, junto con el contenido supremo, que es condición de todo contenido, de tal manera que una y otro se fundamentan recíprocamente. De esta manera, el principio supremo no sólo expresa el contenido y la forma total de la filosofía, sino que se da por sí mismo su forma y contenido propios. (En tanto que integra el contenido de todo contenido, se da al mismo tiempo su propio contenido; y en tanto que principio *determinado*, es principio de la forma de toda forma; dándose su propia forma también en tanto que principio en general. La forma material produce la formal.)

Con todo ello, por medio de tal principio supremo, no sólo se nos daría el contenido y la forma de una ciencia en general, sino también la forma determinada de *vinculación* de ambos. Como forma general de esta vinculación, se nos da a través del principio supremo la forma de determinación recíproca del contenido por la forma y de la forma por el contenido. En todas las demás proposiciones de las ciencias (diferentes del principio supremo), por consiguiente, la vinculación de un contenido determinado con una forma concreta sólo es posible en tanto que aquellas proposiciones estén determinadas por el principio supremo, ya sea según su forma o según su contenido. Pues si su forma o su contenido dependen del principio supremo, dado que en éste sólo existe una forma posible de vinculación entre ellos, y si en las proposiciones particulares derivadas se determina por el principio supremo ya el contenido o la forma, entonces, y precisamente por esto, también está determinada la *vinculación* de la forma y el contenido de los principios particulares, de tal manera que una vinculación en general de los mismos sólo tiene lugar en tanto en cuanto ellos son, recíprocamente, condicionante y condicionado.

El fallo que se cometió en todos los intentos anteriores de solucionar el problema del principio de todos los principios reside claramente en que siempre se procuró resolver una parte del problema (ya sea el que se refería al contenido, ya sea el que se refería a la forma) [4].

Los que no comprendan *a priori* que esto es necesario pueden intentarlo *a posteriori*, a ver si tienen más suerte.

[4] Quien no haya entendido lo dicho hasta ahora podrá preguntar por qué no podemos establecer dos principios, uno material y otro formal, como supremas condiciones de toda ciencia. La contestación es: porque la ciencia exige unidad y, por consiguiente, tiene que estar fundamentada por un principio que contenga una unidad absoluta. Si aceptáramos aquella propuesta, cualquiera de ambos principios devendría por sí mismo *indeterminado* y tendría que presuponer un ulterior. Si no hubiese un principio en el que *ambos* estuvieran contenidos, se tendría que poner uno de ellos de *manera*

No es extraño entonces que a los principios particulares formales les faltara *realidad* [5], y a los materiales *determinación*, en tanto que nunca se comprendió la fundamentación recíproca de unos por otros.

¿Cómo debemos investigar este principio de todo principio, que contiene la condición de todo contenido y forma de una ciencia, en tanto que estos dos elementos se fundamentan recíprocamente uno sobre el otro? Aquí puede bastar un esbozo *general* del proceso de búsqueda de este principio, pues el principal asunto de esta investigación es tratar de la derivación de la forma originaria de toda ciencia a partir de este principio.

¿Debemos regresar de principio a principio, de condición a condición, hasta el principio categórico supremo y absoluto? Para ello tendríamos que comenzar necesariamente a partir de proposiciones *disyuntivas*, esto es, no será un buen punto de partida de nuestra investigación regresiva cualquier principio determinado por sí mismo (pues entonces sería el supremo) o por uno más elevado (que es el que ante todo queremos buscar). El carácter básico del concepto de un principio absolutamente incondicionado nos indica un camino de búsqueda enteramente distinto. Este principio sólo puede determinarse *por sí mismo*, darse *por su característica propia*. Pero su única característica es su absoluta incondicionalidad. Todas las demás notas que se deseen dar o son contradictorias con aquella, o están contenidas en ella.

Un principio absoluto en sí mismo *incondicionado* tiene que tener un contenido incondicionado, esto es, que no esté condicionado por ningún otro contenido de ningún otro principio (ya sea este contenido un hecho, una abstracción o una reflexión). Esto es posible sólo en tanto que aquel contenido sea algo puesto originariamente de una manera absoluta, cuyo ser puesto no esté determinado por nada ajeno a él, que se ponga a sí mismo (por una causalidad absoluta). Nada puede ponerse absolutamente sino esto por lo que todo lo demás es puesto, lo que contiene un Yo absolutamente independiente, originario, que no es *puesto* sino porque él mismo es el *ponente*. Lo designado por todos los detalles ofrecidos no es otra cosa sino el Yo puesto originariamente por sí mismo. El Yo, entonces, es lo absolutamente puesto; su ponerse no es determinado por nada ajeno a él. Se pone a sí mismo (por causalidad absoluta); se pone no porque es puesto, sino porque él mismo es el que se pone. No hay el menor pe-

---

alternativa como principio supremo, pero no los dos *juntos*. Manteniéndolos por separado, nunca darían una ciencia de contenido y forma determinados; sino, en una serie, una ciencia del mero contenido, en otra, de la mera forma, lo que es imposible.

[5] Una forma en general sólo puede realizarse a través de un contenido. Precisamente por esto, el contenido sin forma = 0.

ligro de encontrar cualquier otra cosa que esté caracterizada de la manera referida.

Entonces, si el contenido del principio supremo fundamenta al mismo tiempo su forma y, a la inversa, ésta fundamenta también su contenido, la forma no puede darse por nada distinto del Yo mismo, y el Yo mismo sólo puede ponerse a través de la forma. Ahora bien, el Yo es dado meramente como «Yo» y, por consiguiente, el principio sólo puede ser este: *Yo* es *Yo*. (El Yo es el contenido de todo principio; «*Yo* es *Yo*» es la forma material y formal que se producen una a otra recíprocamente.) Si hubiera algo determinado por esta misma característica y que fuera distinto del Yo, entonces el contenido de este principio no se daría a través de su forma, ni ésta a través de aquél; esto es, el principio debería rezar así: «Yo = No-Yo». Este círculo, en el que nos movemos inevitablemente, es justo la condición de la evidencia absoluta del principio supremo. Que es un círculo inevitable es evidente desde el supuesto, arriba establecido, de que el principio supremo tiene que obtener su contenido a través de su forma, y su forma a través de su contenido. Una de dos necesariamente: o no puede haber ningún principio supremo, o tiene que producirse porque su contenido y su forma se fundamentan recíprocamente.

Por medio de este principio supremo se nos da una *forma* del ser puesto absoluto, que deviene a su vez contenido de un principio con el que naturalmente no puede obtenerse nada distinto a su propia forma, de tal manera que su expresión general es «A = A». Si la forma universal del ponerse incondicionado (A = A) no fuera condición del contenido posible de cualquier principio, entonces el principio supremo sería «Yo = No-Yo».

Por el contrario, si meramente por el Yo no se nos diera el contenido y la forma del principio supremo, si, por consiguiente, el Yo no fuera Yo, tampoco sería posible aquella forma del ser puesto absoluto, esto es, A sería No-A. Entonces A podría ponerse en el Yo, pero No-A también tendría que ponerse en el Yo, que no sería igual al Yo primero, por lo que habría dos Yoes distintos, en los cuales se pondría lo que es enteramente distinto, haciendo posible que A fuera mayor que A o que no fuera A.

Si, por consiguiente, el Yo no es Yo, A no es A [6] y, si A no es A, el Yo es No-Yo.

Precisamente por esto es dado el contenido (y por ello también la

[6] No porque la regla A = A no fuera válida en un caso concreto, pues quizás ella lo fuera en otro caso, sino porque aquella forma originaria, si no está fundada en el principio «Yo = Yo», no está fundada en absoluto, no tiene ninguna realidad, no existirá ni una sola vez. No puede haber forma incondicionada alguna que esté dada por un principio que sea él mismo condicionado.

forma) de un segundo principio que dice así: «No-Yo no es el Yo» (*Nichtich* ≠ *Ich*). Como contenido del principio es dada una *Nada en general*, como contenido posible de un principio *en general*. En tanto que aquel principio obtiene su contenido a través de un principio más elevado, su forma es también mediatamente condicionada; pero, en tanto que este contenido mismo determina inmediatamente su forma, ésta es *inmediatamente incondicionada*, esto es, sólo está determinada por el principio mismo. El No-Yo se opone el Yo; pero, en tanto que la forma del Yo es incondicionada, la forma del No-Yo tiene que ser *condicionada* y sólo puede llegar a ser contenido de un principio en tanto que es condicionada por el Yo. Así como la forma de la incondicionalidad se fundamenta en el principio supremo, así la forma de la *condicionalidad* se fundamenta en el segundo (si el Yo meramente se pusiera a sí mismo, toda forma posible estaría agotada por la forma de la incondicionalidad, una incondicionalidad que nada condicionaría). En el segundo principio es posible la *vinculación* de una determinada forma con un contenido determinado, sólo en tanto que el *contenido* es determinado por el principio supremo, y por el contenido, al mismo tiempo, una forma y la vinculación de ambos.

El Yo se pone por sí mismo. Pero por el Yo mismo se pone un No-Yo y, por consiguiente, el Yo se anularía a sí mismo si no se pusiera a sí mismo, precisamente porque pone un No-Yo. Pero dado que él se pone de una manera *originaria e incondicionada*, no puede ponerse *originariamente* (en sí mismo) porque se ponga algo distinto, y entonces esto sólo puede suceder fuera de él, en un tercero que precisamente surge porque el Yo se pone a sí mismo en tanto pone un No-Yo, y, por tanto, ambos, Yo y No-Yo, se ponen en él en tanto que se excluyen uno al otro. Ahora bien, un tercero al que se refieren de una manera común las dos cosas que se excluyen mutuamente, se relaciona con las condiciones así referidas de la misma manera que un condicionado se relaciona con las condiciones particulares y, por consiguiente, tiene que haber, un tercero que, condicionado tanto por el Yo como por el No-Yo, sea, por tanto, un producto común de ambos en el que el Yo sólo se pone en tanto que al mismo tiempo se pone el No-Yo, y viceversa [7].

Por tanto, ahora se determina un *tercer* principio cuyo *contenido* es dado incondicionadamente porque el Yo sólo se pone *por sí mismo* porque pone un No-Yo (desde su libertad); por el contrario, la *forma* del mismo es condicionada por la forma del primero y del

---

[7] El Yo no puede perder nunca su forma originaria (incondicionalidad) y por tanto no puede estar *condicionado* en el tercer principio, sino que se pondrá como lo incondicionado por esto: porque se pone lo *condicionado* (el No-Yo). Se pone a través de un condicionado *sólo en tanto* es precisamente lo incondicionado.

segundo principio y es, por tanto, posible como la forma de la *condicionalidad determinada por la incondicionalidad*. En este principio, la *vinculación* de la forma con el contenido es posible en tanto que la forma es ella misma posible por los dos principios supremos, al mismo tiempo que su contenido es determinado mediatamente por ellos, ya que en ellos la forma determinada sólo es posible por su contenido determinado.

Este principio es aquel que fundamenta inmediatamente la *teoría de la consciencia y de la representación,* demostrándose así que tal teoría sólo es posible por aquellos tres principios [8].

El primero de estos tres principios es *absoluto* según su forma y su contenido; el segundo, *inmediatamente incondicionado* según su forma, y el tercero, sólo según su contenido. Todo contenido y toda forma de ciencia se produce también por estos tres principios. Pues originariamente nada sino el Yo se da como condición suprema. *Por él* nada se da sino en tanto que está condicionado por él; pero, justo *porque* está condicionado por el Yo y sólo por el Yo, tiene que ser un No-Yo [9]. Pero entonces ya no queda nada por añadir sino un tercero que los vincule a los dos entre sí. Brevemente, todo lo que puede ser contenido de una ciencia es agotado o en tanto que se da como absolutamente incondicionado, o como condicionado, o como ambas cosas al mismo tiempo. No es posible un cuarto [contenido]. En tanto que en estos principios el contenido sólo se da por su forma, y ésta sólo por aquél, así la forma que agota todo contenido posible agota

---

[8] «Pero el Yo, el No-Yo y la representación son posibles sólo por la consciencia y, por consiguiente, ésta tiene que ser el principio de toda filosofía.» El Yo, el No-Yo y la representación son por la representación, y éstos son *dados* (subjetivamente) por la consciencia; la deducción llevada hasta aquí enseña que pueden darse a la representación y a la consciencia sólo cuando se pongan (objetivamente, *con independencia* de la consciencia) o *incondicionalmente* (como el Yo) o *condicionadamente* (pero por lo incondicionado, no por la consciencia). El acto que aparece a los filósofos según el tiempo, es el acto de la consciencia, pero la condición de posibilidad de este acto tiene que ser un acto más elevado del espíritu humano. El concepto de *representación* queda como fundamento de la filosofía *total*, en tanto está determinado por aquellos tres principios. La representación en sentido *práctico* no es sino la determinación inmediata por el Yo absoluto del Yo contenido en la representación, y la superación del No-Yo contenido en la representación en tanto aquel Yo está existiendo bajo la forma del *determinar*. La suprema acción del Yo absoluto en la filosofía *teórica* es libre según su *forma* (causalidad), pero se relaciona necesariamente con un No-Yo, en tanto que determina al Yo contenido en la representación y que es limitado según su *materia* por un No-Yo. Por el contrario, la suprema acción del Yo absoluto en la filosofía *práctica* es libre según su *contenido* y según su forma; esto es, se relaciona con el Yo contenido en la representación sólo en tanto está impedida por un No-Yo la determinación del mismo. Esto sólo podemos decirlo como presupuesto de que también la filosofía práctica es posible sólo por el principio supremo Yo = Yo. Pero no podemos demostrarlo aquí.

[9] El Yo que está condicionado en la representación por el Yo absoluto también puede llegar a ser precisamente por esto, y sólo por esto, un No-Yo.

también toda forma posible de la ciencia, y por ello estos tres principios contienen la forma originaria de toda ciencia: la forma de la *incondicionalidad*, de la *condicionalidad* y de lo condicional determinado por la incondicionalidad.

Con esto estaría resuelto el problema que constituye el objeto propio de este tratado. Hasta dónde pueda llevarnos esta solución y qué evidencia procura al resto de los principios que puedan derivarse desde los tres supremos, puede juzgarlo el lector por sí mismo de antemano, o bien esperar al desarrollo completo de la Idea misma [10]. Pero, para que llegue a ser comprensible e incluso aceptable para muchos todo lo que se presenta de una nueva manera, es preciso compararlo con la forma habitual seguida hasta ahora; así, esta nueva solución del problema de la forma originaria de toda ciencia puede ponerse en paralelo con las soluciones del mismo ofrecidas hasta ahora. El destino de esta nueva forma de solución llega a ser un asunto de capital importancia, sólo desde una consideración de la filosofía según la cual, para que los filósofos puedan hablar de una ciencia, no sólo tienen que presentarse las formas particulares, sino el principio de *toda* forma. Esto ya lo había explicado Descartes con su *cogito ergo sum*. Lástima que no avanzara más. Llevaba camino de fundamentar en un principio real la forma originaria de toda filosofía, pero se perdió en él, confundido. También su discípulo Spinoza sintió la necesidad de dar un fundamento de la forma del saber humano en general; pero trasladó esta forma originaria del saber desde el

---

[10] Quien afirme que lo hasta aquí dicho no son sino verdades ya hace largo tiempo conocidas dice algo más cierto de lo que quizás él mismo cree. Sería triste que no tuviera razón. Todos los filósofos que merecen este nombre hablaron de un principio supremo de su filosofía que tenía que ser evidente, no comprendiendo por esto sino un principio cuyo contenido o cuya forma tuvieran que estar fundamentados recíprocamente. *Leibniz* no quería decir con su principio de no contradicción, en tanto principio de la filosofía, nada distinto de que el principio supremo era la proposición *Yo = Yo* (en él está contenida la *unidad absoluta*). *Descartes* no quiso decir con su *cogito ergo sum* sino que la forma originaria de toda filosofía era la del ponerse incondicionado. Todos estos filósofos vieron mejor que muchos de los presentes que la filosofía tenía que ser de esta manera. Leibniz quiso hacer de la filosofía una ciencia demostrativa meramente a través de conceptos; Descartes quiso conseguir lo mismo a través de su principio, de tal manera que para él sólo lo que se da a través del Yo es verdadero. También debe surgir una ciencia de la *KrV*, de la teoría de la capacidad de representar y de la *WL* futura, la cual opera de una manera meramente *lógica* y que tiene que trabajar sólo a partir del Yo que se pone (a partir de la libertad y la autonomía del Yo).

Entonces se acabarán las habladurías de una prueba *objetiva* de la existencia de Dios o, como a veces se prefiere decir, de la *existencia objetiva* de una inmortalidad. Entonces se pondrá fin a la pregunta de si existe una cosa en sí (lo que no quiere decir otra cosa que si también es fenómeno algo que no aparece). Nada se sabrá sino lo que es dado por el Yo y por la proposición Yo = Yo; sólo se conocerá como se conoce la proposición Yo = Yo, y este saber corre un peligro infinitamente menor de acabar en un *egoísmo* de cualquier clase, que el saber de cualquier otra filosofía.

Yo al concepto de sustancia de toda posibilidad, distinto e independiente del Yo. Fue Leibniz quien presentó la forma del ponerse incondicionado de una manera más concreta, como forma originaria de todo saber. No se ha comprendido a este filósofo lo suficiente, y se creyó, de una forma imperdonable, que él quería elevar el principio de no contradicción a principio de toda filosofía, según su forma y según su contenido. Pero él situó expresamente este principio al lado del de *razón suficiente*, y afirmaba a través de éste, tan clara y taxativamente como *Crusius* * y cualquier otro filósofo posterior a él, que para encontrar una filosofía se tenía que ir más allá de dicho principio; por lo demás, en cierto modo esbozó a través de estos dos principios el método para establecer la filosofía, que de ninguna manera sería alcanzable sólo por el principio de contradicción (lo incondicionado) sin más. En contra, la carencia que quedaba en la filosofía de este gran hombre era la de ofrecer ambos principios como si no estuvieran determinados por ningún otro y como si la forma expresada en ellos no estuviera fundamentada por *contenido* alguno; en resumen, intentó solucionar sólo una parte de los problemas relativos a la posibilidad de la filosofía, no dando por esto ni siquiera la solución completamente adecuada de esta parte misma. Pero, radicalmente incomprendido, se desconoció lo que en sus principios era verdadero, sin comprender o mejorar lo que en ellos era falso.

Al fundador de la filosofía crítica le correspondió la tarea de realizar la más bella apología de este gran espíritu frente a las incomprensiones de la mayoría de su propia escuela, y no sólo trazó de una manera aún más concreta aquel proceso de la filosofía, tal y como lo había hecho su predecesor (que solamente se contentó con un esbozo general), sino que recorrió el camino descrito por él con tal coherencia que pudo llegar a la meta. La distinción precisa entre la forma *analítica* y la forma *sintética* posibilitó el mantenimiento y la firmeza del débil contorno que Leibniz había otorgado a la forma de toda filosofía; pero, en contra, Kant presentó esta forma originaria de toda la filosofía como algo meramente *existente*, sin vincularla a ningún principio supremo. Es más, nunca ni en ningún sitio presentó de una forma concreta cómo podría ser necesaria la conexión de esta forma, que él considera como la forma de todo pensar posible, con las formas particulares del pensar, que desde luego expuso con una perfección exhaustiva. ¿De dónde procede aquella distinción entre juicios analíticos y sintéticos? ¿Dónde está el principio en que se fundamenta esta forma originaria? ¿Dónde está el principio desde el que se de-

---

* Christian August Crussius, filósofo neoleibniziano de gran prestigio en la época anterior a Kant, y a quien este criticó duramente en las obras de la década de los sesenta. El escrito al que aquí se refiere Schelling es *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1747.

rivan las formas particulares del pensar, que él levantó sin una referencia a un principio superior? Estas preguntas están aún sin contestar. Hay, por tanto, un defecto (que ya se puede entrever de antemano, pero que en el futuro se confirmará como real), a saber: el de una determinación de estas formas del pensar por un principio; una determinación que no permita ninguna incomprensión más de las mismas y por la cual puedan distinguirse entre sí perfectamente, hasta el punto de no poder mezclarse más; en resumen, una determinación que sea posible únicamente por un principio superior.

Kant ha presentado la forma analítica y la forma sintética como formas originarias de todo pensamiento. ¿De dónde proceden y cuál es el principio que las fundamenta? Esta pregunta puede contestarse a través de la deducción llevada a cabo en este tratado. Esta forma, al mismo tiempo e inseparablemente que el *contenido* de todo saber, se da por el principio supremo de todo saber. Pero con éste se nos da consiguientemente:

1. Una forma que es absolutamente incondicionada, la forma del ser puesta de una proposición en general, que no está condicionada sino por este principio mismo y que, por tanto, no presupone ningún otro contenido de un principio más alto. En resumen, la forma de la incondicionalidad (principio de contradicción, forma analítica) [11].
2. Una forma que es condicionada y que sólo es posible a partir del contenido de un principio más alto. Forma de la condicionalidad (principio de razón, forma sintética).
3. Una forma compuesta de ambas: la forma de determinar la condicionalidad por la incondicionalidad (principio de disyunción, unión de la forma analítica y la sintética). Aquí, una vez confirmadas las formas analítica y sintética, entonces se puede determinar claramente a través de una tercera que las vincula a ambas en sí, y la cual, aun sin ser nueva en sí misma, no es por ello una forma menos importante. Es realmente extraño que el gran filósofo que ha propuesto aquellas dos formas como originarias de todo pensar no añadiera también la tercera, particularmente dado que él, en el recuento de las formas particulares del pensar dependientes de esta forma originaria, siempre destacó que la tercera forma era posible únicamente por la vinculación originaria de la forma analítica con la sintética y, por tanto, por medio de un tercer modo de forma originaria.

---

[11] Obsérvese que aquí meramente se habla de la *manera del ser puesto en general*, sin consideración alguna del *contenido* de la proposición. Sólo se habla de si la proposición, *en tanto proposición* (no como la proposición *de un contenido determinado*), se pone incondicionadamente. Esto se aclarará en lo que sigue.

Cuánta más importancia se concede para la filosofía a la presentación de esta forma originaria del saber (forma analítica y sintética) llevada a cabo por Kant, tanto más se asombra uno de que no ofrezca en ningún sitio la dependencia de las formas *particulares* del pensar que presentó en su tabla, respecto de aquella forma originaria [12], y que presentara aquella forma originaria en cierto modo *ex abrupto*, sin vincularla a un principio, haciendo lo mismo con las formas derivadas. Pero aún causa más asombro leer su propia afirmación de que todas estas formas, ordenadas en cuatro momentos, tienen algo de común entre sí, por ejemplo, que siempre hay el mismo número de formas de cualquier clase, a saber: tres; que siempre la *tercera forma* se origina a partir de la vinculación de la primera y la segunda clase, etc. Todo esto apuntaba hacia una *forma originaria* a la que se someten *todas* y la cual les comunica aquello que tienen en común en relación con su forma.

Pero se comprende más fácilmente por qué Kant no intentó realmente esta reducción de todas las formas particulares a aquella forma originaria, cuando por una investigación más exacta se encuentra que esta forma originaria no estaba enteramente clara para él, y que la tenía por demasiado especializada como para que hubiera podido llegar a ser también el principio de las restantes formas. Según esto, comprendió como proposiciones *analíticas* meramente aquéllas que eran llamadas *idénticas*, y como *sintéticas* las *no-idénticas*. Según lo anterior, el principio de la forma originaria es el principio Yo = Yo, que es ante todo una proposición idéntica. Pero lo que en esta proposición es idéntico pertenece a su *contenido*, y no a su forma en general, y, por consiguiente, la forma general expresada en él únicamente puede ser la forma del ser puesto incondicionado, exclusión hecha de todo predicado, la forma que se fundamenta por este contenido como forma originaria. Con aquel principio se da, por consiguiente, el *principio* del ser puesto incondicionado, y por medio de él cualquier sujeto puede ponerse con cualquier predicado por el que no quede suprimido (principio de contradicción). Pero bajo este principio no sólo caen las proposiciones en las cuales el sujeto se pone a sí mismo como predicado, sino *todas* en las que un sujeto en general se pone a través de un predicado (no importa cuál). La proposición, por ejemplo, A = B, es, según Kant, una proposición sintética, pero en su fundamento es una proposición analítica,

---

[12] Un lugar en la *KrV* contiene una indicación sobre esta dependencia y la importancia de la misma para la forma de toda ciencia (B. 109-113). Los pasajes en los que se establecen estas distinciones, igual que algunas líneas que bosquejó este admirable espíritu sobre el conjunto de las ciencias, son garantía de la verdad de las consecuencias con las que Fichte ha intentado concretarlos (en el prólogo al escrito antes mencionado).

ya que en ella algo se pone de una manera incondicionada y absoluta. Por el contrario, aquella proposición no es *idéntica*. Las proposiciones idénticas (tautológicas) se relacionan con las analíticas como la especie al género. En aquéllas, el sujeto mismo deviene predicado, en tanto se ponga en ellas algo de manera absoluta; pero, según la propia explicación de Kant, la lógica general debe hacer completamente abstracción de qué predicado se añade al sujeto en la proposición, considerando sólo cómo se añade; y, por consiguiente, en las proposiciones analíticas, por ejemplo, no se debe considerar en virtud de qué predicado se pone absolutamente el sujeto, sino sólo si se pone por uno en general, sea éste cual sea.

Aquellas proposiciones que Kant llama analíticas tienen que volver a recibir en el lenguaje filosófico el calificativo de «idénticas», frente a aquellas que expresan en general sólo un ponerse incondicionado o condicionado, y que merecen conservar el nombre de «analíticas» y «sintéticas». Y entonces también será fácil reducir las formas particulares del pensar a la forma originaria por la que se determinan perfectamente, y se impedirá la mezcla de las mismas, indicándosele su posición determinada, de tal manera que no pueda caber ninguna duda más sobre ellas.

Cuando se considera más exactamente la tabla kantiana de estas formas, se encuentra realmente que Kant, en lugar de presentar la forma originaria como principio de las restantes, la puso en la misma serie por debajo de las demás. Pues, con una investigación más precisa, se descubre que las formas de relación no sólo son el fundamento de las demás, sino que son realmente idénticas con las formas originarias (la análitica, la sintética y la intermedia).

La forma *categórica* no es distinta a la forma del ser puesto incondicionado que se da por el supremo de todos los principios, y sólo se interesa en general por la forma según la cual se pone un predicado cualquiera. Esta forma está, por consiguiente, sólo bajo la ley del ser puesto incondicionado (principio de contradicción). Ésta es la forma analítica.

La *hipotética* no es una forma distinta de la del ser puesto *condicionado* dada por el segundo principio supremo, y está meramente sometida a éste. Es la forma sintética.

La forma *disyuntiva* no es nada distinto a la forma *del ser puesto condicionado por un todo de condiciones*; por consiguiente, es una síntesis de las dos precedentes, y sólo se da por el tercero de los principios supremos. Ésta es la forma intermedia.

Pero en lo que concierne a las formas *particulares* pueden ser:

1. Según la *cantidad*, la cual, subsumiéndose bajo la forma originaria del ser puesto incondicionado, es meramente la forma de la *unidad*, pues sólo ésta es *incondicionada*, en contra de la forma de

la *pluralidad*, que está condicionada por la forma de la unidad, de tal manera que la forma de la cantidad que se subsume bajo la forma originaria del ser puesto condicionado sólo puede ser la *pluralidad*. (La proposición, p. ej., de que cualquier A es B, vale sólo bajo la condición de que las proposiciones categóricas A1, A2, A3, A4, etc., son B.) La forma de la cantidad que se origina bajo la forma originaria de la *condicionalidad determinada por la incondicionalidad* tiene que ser la pluralidad determinada por la unidad, esto es, la *totalidad*. Por esto, una proposición universal ni es categórica ni hipotética, sino ambas cosas al mismo tiempo. Es categórica porque las condiciones bajo las cuales se da están completas [p. ej., la proposición «Todo A es B» es una proposición categórica, porque su condición, las proposiciones A1, A2... (y así hasta la última A posible) = B, está completa]. Pero es también hipotética porque en general sólo existe bajo condiciones.

2. Según la *cualidad*, la forma que se subsume bajo la forma originaria del ser puesto incondicionado sólo puede ser la *afirmación*; y la correspondiente a la forma originaria del ser puesto condicionado sólo puede ser la *negación* (una proposición *condicionada niega* el ponerse incondicionado y comprende sólo un ponerse condicionado). Una proposición *negativa* presupone siempre una categoría afirmativa, de la misma manera que la proposición No-Yo ≠ Yo presupone la proposición Yo = Yo. La *tercera* forma, determinada por los dos principios supremos, sólo puede vincular en sí la forma de la afirmación y de la negación, pero nunca expresar una de ambas [13].

3. Según la *modalidad*, la forma que se subsume bajo la forma originaria del ser puesto incondicionado puede ser sólo la forma de la *posibilidad*, pues sólo ella es *incondicionada*, siendo así la *condición* absoluta de toda la efectividad. También la proposición Yo = Yo es una mera posibilidad en tanto que se pone incondicionadamente. La forma de la modalidad que se subsume bajo la forma originaria del ser puesto condicionado es la *efectividad*, pues la proposición *condicionada* se da por un condicionante, y los lógicos, los antiguos y los modernos, no han establecido una proposición más falsa *que la* de referir las proposiciones hipotéticas a la mera *posibilidad*. La reunificación de estas formas da una realidad meramente determinada por la posibilidad, esto es, la necesidad. Todas las proposiciones idénticas

[13] La forma de la afirmación, aunque está determinada por la forma del ponerse incondicionado, no es idéntico con ella. Entonces se puede pensar también el ponerse incondicionado de una negación (en el tercer modo). Pero esta posibilidad de un ponerse incondicionado de la negación presupone una forma de la negación en general, lo que supone, a su vez, una forma de la afirmación en general. Ambas formas pueden combinarse en una tercera y así surgen, a partir del ponerse incondicionado de una negación, aquellas proposiciones que los lógicos llaman infinitas.

son necesarias. En tanto son *incondicionadas*, están bajo la forma de la *posibilidad*; en tanto están *condicionadas por sí mismas* [14], están bajo la forma de la efectividad. La proposición Yo = Yo es meramente posible como proposición *categórica*, pero en tanto que al mismo tiempo no está condicionada por otra proposición, sino por sí misma, es una proposición *necesaria*. Salta a la vista que las proposiciones idénticas expresan una forma particular que se subsume bajo la forma universal de las proposiciones analíticas. Desde aquí se ve claro que cualquier proposición idéntica tiene que se categórica, pero no a la inversa; y que por eso la forma originaria de la filosofía no es la de la identidad, que está subordinada a una superior, sino *la forma incondicional* del ser puesto en general. Precisamente por esto, la proposición Yo = Yo no fundamenta la forma de la identidad, sino la del ser puesto incondicionado como forma originaria. Entonces la forma de la identidad sólo existe si está condicionada por la originaria; en aquella proposición sólo puede conocerse como forma originaria la que en ella no está condicionada. Por esto se explica la anterior paradoja de que esta proposición, como proposición categórica, sólo se subsume bajo la forma de la posibilidad, y *sólo en tanto se subsume bajo ésta* puede ser principio de todo contenido y de toda forma de una ciencia.

Pero aún queda una pregunta: ¿de dónde proceden los momentos (la cantidad, las cualidades y la modalidad) según los cuales se ordenan estas formas derivadas? La contestación es fácil: se dan inmediatamente con el principio supremo y habrían podido desarrollarse de la manera más simple como algo *dado* únicamente a partir de él. Cuando se conoce de manera general lo que debe entenderse por una deducción de estos momentos, es absolutamente imposible que se los derive desde un concepto *ya preexistente*. En tanto que hechos, tienen que ser derivados de una manera absolutamente necesaria desde un principio que exprese a su vez un hecho en general [15].

* * *

[14] *Lo puesto incondicionado* y el *ser condicionado por sí mismo* son algo completamente distinto. Una proposición puede ponerse incondicionadamente, mas con esto no se autodetermina, ni tampoco a la inversa. Pero el principio supremo de toda ciencia, como se ha demostrado, tiene que ser no sólo incondicionado en general, sino condicionado también *por sí mismo*, en tanto *principio* de la forma y del contenido incondicionados, en tanto principio por el cual ante todo es posible que se ponga algo incondicionado en general. Que el principio supremo esté condicionado *por sí mismo* pertenece a su contenido; que esté *puesto de manera incondicionada* pertenece a su forma externa, la cual se produce necesariamente por el contenido.

[15] Esto vale también para la deducción que Reinhold hace de estas formas, deducción que en su aspecto formal es una pieza maestra de la filosofía. También Reinhold tuvo que suponer la forma de la unidad y de la cantidad para poder deducir las demás.

Así se determina, por consiguiente, el contenido originario de todo saber al mismo tiempo que la forma de toda ciencia (el Yo, el No-Yo y el producto de ambos), de tal manera que aquél sólo es posible bajo la condición de ésta. De una manera completamente paralela a esta deducción de la forma del saber en general, se llevaría a cabo la deducción de la forma que ha determinado por su forma originaria los integrantes particulares del contenido originario de todo saber. Esto es enteramente natural, pues el mismo principio fundamenta simultáneamente el contenido y la forma y, por ello, tanto la forma formal como la material (aquella que corresponde originariamente al contenido y aquella bajo la cual se subsume el contenido). Enesidemo parece cautivado por la imponente evidencia de la deducción de la forma originaria del sujeto y del objeto llevada a cabo por Reinhold. Pero se puede preguntar (lo que no ha hecho Enesidemo) por qué Reinhold sólo ha deducido una clase de las formas de sujeto y objeto subordinadas a la forma originaria, y por qué no ha deducido la forma de la representación [16]. Precisamente, una deducción perfecta de *la forma completa* del sujeto, del objeto y de la representación habría abortado todas las objeciones de Enesidemo. Cuando se sabe que la forma del sujeto en general es la forma de la incondicionalidad, y que la forma del objeto es la de la condicionalidad (mediante el sujeto), ni que decir tiene que el sujeto se relaciona con el objeto en la representación, como lo determinante a lo determinable (como la unidad a la pluralidad, como la realidad a la negación, como la posibilidad a la efectividad.) Dicho brevemente: se siguen todas las restantes proposiciones de la filosofía elemental vinculadas entre sí y en la más evidente de las dependencias, tal y como sucede en la teoría de la capacidad de representar, esto es, desde un único principio que, sin embargo, Reinhold no ha fundamentado en su deducción. Por eso yo sí empiezo a superar los límites previamente establecidos.

EPÍLOGO

La investigación completa, de la que acabo de dar una prueba en lo que ha precedido, es necesariamente árida y poco prometedora al principio; pero ¿acaso no sucede esto con los comienzos de cualquier ciencia?, ¿y no es precisamente el mérito de la ciencia de toda ciencia

[16] En lo anteriormente dicho, cualquier representación es, *como tal, necesaria* según la modalidad, sea cual sea su contenido. Ésta es su forma determinada por el principio supremo.

partir de un punto central cuyos radios son infinitos según el número y la extensión? Y la cuestión de la que se habla —alcanzar la última meta de toda investigación filosófica— no se adquiere a un precio demasiado alto si hemos de renegar de todos los encantos de la imaginación desde el principio de esta prioritaria tarea.

El autor puede al menos mantener que la presente investigación no anda descaminada mediante la presentación que él ha deseado darle. Esto es así. Por eso quienes presten alguna atención a este ensayo deberían dirigirse a su objeto olvidando al autor, que, desde luego, se alegra de poder dar este folleto al público sin pretensión alguna, y a su forma de presentarlo. No deben escandalizarse, en particular, de las expresiones que emplea de vez en cuando para evitar rodeos ociosos, asunto que los más grandes filósofos de nuestro tiempo no han perfeccionado lo suficiente. Las palabras son meros sonidos, y, ¡ay!, demasiadas veces, una campanilla tintineante o un mineral que resuena. Por el contrario, el autor desea que ninguno de sus lectores sea completamente ajeno a este gran sentimiento que tiene que producir la perspectiva de la unidad del saber, del creer y del querer —única herencia de la Humanidad que hoy más que nunca se nos exige con sinceridad— en cualquiera que haya escuchado tan sólo una vez la voz de la verdad.

Los filósofos han deplorado a menudo que su ciencia tenga tan poco influjo sobre la voluntad de los hombres y sobre el destino del género humano; pero ¿han pensado alguna vez sobre lo que se lamentan? Se quejan de que no tenga ningún influjo una ciencia que nunca existió como tal, que no hizo ningún uso de los principios que sólo una parte de la Humanidad, y ésta en un sentido completamente diferente, tenía por verdaderos. ¿Quién seguirá las orientaciones de un guía que no desea considerarse a sí mismo como el único verdadero?, ¿quién curará los males de la Humanidad por un medio que es sospechoso para muchos y de muy diversa calidad para los demás? Busquemos las cifras en que tiene que conocerse la verdad eterna ante todo en el hombre mismo, antes de llevarla en su forma divina desde el cielo a la Tierra. Entonces todo lo demás se nos dará por añadidura *.

Tubinga, 9 de septiembre de 1794

* El epílogo está lleno de citas bíblicas. La referencia a las palabras vacías es Epístola a los Corintios, I, 13, 1; las otras están tomadas de Juan, 18, 37, y Mateo, 6, 33.

Panorama general de la literatura filosófica más reciente [1]

(Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia)

[1796 y años siguientes]

INTRODUCCIÓN

El autor al que se ha encargado la preparación del presente artículo puede explicar el fin de éste con brevedad.

El escribe sólo para aquellos que quieren la *verdad* ante todo, para quienes ésta tiene el mismo valor ya esté en su boca o en la del adversario, para quienes no tienen en cuenta al individuo en cualquier clase de investigación —sea grande o pequeña, más o menos importante— y son los primeros en condenarse a sí mismos tan pronto como se les demuestra que se han equivocado. No se preocupa de

---

[1] Nota del editor alemán: Estos tratados han sido incluidos aquí en la forma primitiva que les dio el autor en el primer volumen de sus *Escritos filosóficos*, donde él mismo dice de ellos: «Se muestra aquí de una manera más concreta que en las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* el germen de mis intuiciones positivas. Estos tratados, sin duda alguna, han contribuido mucho a la comprensión general de la Doctrina de la Ciencia, en particular el tercero.»

Su primera publicación tuvo lugar en el *Philosophische Journal* del año 1797, bajo el título *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*. En el primer cuaderno del citado año aparecía impresa una «Introducción» que desapareció en los *Escritos filosóficos*, pero que ahora debe ser incluida entera en lo que sigue, con excepción de algunas cortas informaciones y notas que se refieren a apariciones literarias de la época insignificantes y ya largo tiempo olvidadas *.

* Titulamos también la obra con su denominación originaria y no con la de *Tratados para la explicación del idealismo de la doctrina de la ciencia*, que es el título que le dio Schelling en la segunda edición, primera de los *Escritos filosóficos* del autor.

los hombres mezquinos, estrechos de corazón, que llevan adelante sus investigaciones como una lección aprendida o como una tarea cotidiana, por la que no esperan sino alabanza o alimento, y que se enganchan a las verdades nuevas cuando temen la ruina de la cómoda tranquilidad en que se han encontrado hasta el momento, tan confortablemente confiados a los límites de su naturaleza. Seducir a estos hombres con dulces palabras o querer mejorarlos con verdades correctas sería igualmente una locura; lo primero, porque no merece la pena; lo segundo, porque la *verdad* misma es mentira para ellos, porque en ellos la *luz* misma se entenebrece y lo *recto* se tuerce, como su alma. Tampoco pueden interesar mucho sus errores a la crítica (¡qué felices serían ellos si pudieran equivocarse!). La crítica ha hecho suficiente intentando caracterizar su *sentido* y *espíritu* —de lo que carecen— cuando ha tenido ocasión.

Nuestra época está tan adelantada que, a pesar de que la antigua superstición aún merece la consideración de una gran parte de los contemporáneos, ningún nuevo error significativo puede alcanzar poder y prestigio por mucho tiempo. La razón misma ha hecho solemne renuncia a los descubrimientos en las *regiones sobrenaturales* (el antiguo país de las apariencias). En el ámbito de la naturaleza y de la humanidad —en el único en el que pueden continuar aún nuestras investigaciones con éxito—, en la naturaleza y en el espíritu humano, cuyas leyes son igualmente eternas e inmutables, tenemos los más seguros guardianes contra cualquier error germinal que pueda oscurecer el entendimiento u oprimir la libertad en nosotros. Por esto ahora tenemos que velar tanto más para que no detenga al espíritu humano en sus progresos, o dañe su fuerza, una *impureza* dominante de la convicción, que se manifiesta por un interés en todo lo que es errado y torcido, o por una *dirección unilateral* de nuestro espíritu que nunca tiene ante los ojos el todo de la humanidad, sino siempre sólo una parte; aquello porque la confusión de los conceptos o el abuso de la verdad son tan perjudiciales para el progreso de las ciencias como los errores más escandalosos: esto porque el punto medio, la clave de la fuerza humana, reside allí donde coinciden *todas* las fuerzas del hombre.

Con gusto se habría equivocado el autor al denunciar, en parte desde la oscuridad de muchas investigaciones, en parte desde la unilateralidad de la mayoría de las reflexiones filosóficas hasta el presente, los siguientes fenómenos:

Que en el mundo filosófico —por usar esta expresión altanera en tanto que aún no ha llegado a ser una ironía— es cada vez más visible un interés completamente distinto del de la verdad.

Que, en relación con la mayor parte de escritos filosóficos que aparecen anualmente, existen pocos en los que se pueda reconocer una fuerza espiritual originaria, algo más que repeticiones, análisis aburridos de cosas mil veces dichas, y este eterno juego de niños con

algunos conceptos abstractos a los que parece limitarse toda capacidad filosófica de muchos escritores.

Que, descontados aquellos en los que hay que apreciar la candidez, que realmente a menudo llega increíblemente lejos, los mismos hombres cuya fuerza filosófica ya está agotada por un mero trabajo manual, esperan ampliar este letargo universal cuando intentan mantener en pie sólo su verdadera mediocridad, ya atrayéndose lo excelente hasta llevarlo allí donde ya no es reconocible, o, donde esto no es posible, ya defendiéndose de él considerándolo como una aventura.

Que precisamente esta ciencia que debe poner fin y término a las infinitas discusiones se utiliza ahora abusivamente no sólo para encontrar errores, sino también para desfigurar la verdad misma; no sólo para enredar investigaciones particulares, sino también para remover el punto de *vista total* de las ciencias y finalmente de la época —a lo que nuestros honrados antepasados se negaron—, para hacer racional lo irracional o, lo que se consigue mucho más fácilmente, irracional lo racional.

A todos estos escritores que promueven estos fines, a los que trabajan mediocremente —aunque esto no se puede prohibir a nadie— y quieren elevar la mediocridad (que para ellos fue largo tiempo El Dorado) al trono y protegerse con él, a los que inventan errores nuevos al servicio de prejuicios propios o extraños para seguir engañándose a sí mismo o al mundo, a los que hacen ridícula y despreciable la filosofía mediante el abuso de su lenguaje o bloquean por el escándalo de sus escritos todavía el camino, y que no crecen obviamente como hongos de la tierra; finalmente a aquéllos que por lo menos debería corregir la paciencia del público ya que su cólera no lo ha hecho, a los que no abandonan sus viejos pecados, a todos y a cada uno de los que pertenecen a este género y clase de escritores, la presente obra declara limpia y solemnemente la guerra. Pero a aquellos que están convencidos en la santa ingenuidad de su corazón de que no depende de ellos que las ciencias aún no hayan avanzado más, ella les promete la correcta enseñanza y la posible instrucción para el autoconocimiento. Este *Panorama general* confiará a las recensiones el *detalle* de los escritos filosóficos más recientes, pues éste es el plan de la revista; [todas ellas] estarán destinadas a suministrar resúmenes de los escritos por los que la ciencia realmente ha ganado algo. Esta misma obra se ocupará, sobre todo, de caracterizar el espíritu dominante en esta u otras ciencias emparentadas con ella [2].

---

[2] «Tengo en cuenta aquí sobre todo la teología y jurisprudencia, pero también la ciencia natural y la medicina en la medida en que es ciencia natural. Mientras los kantianos se pelean todavía con el fantasma de la cosa en sí, ignorantes de todo lo que sucede a su alrededor, hombres de un probado espíritu filosófico y sin aspavientos,

Puesto que cada cosa se entiende y comprende sólo en su contexto, para poder caracterizar con precisión el estado actual de la filosofía y el espíritu dominante en ella, tendría que remitir a una *breve historia de toda la época kantiana*, que debe iniciarse en los próximos cuadernos.

Valga esto de *introducción* para esta empresa y vayamos al asunto. El autor utilizará el espacio que aún queda para juzgar los pocos escritos filosóficos aparecidos en la última feria, en particular para caracterizar el espíritu dominante en la filosofía de la religión mediante uno de ellos. Elige una ciencia particular porque no conoce ninguna nueva obra que haya mejorado la ciencia completa, y recuerda, en todo caso, que la persona del autor de un escrito es aquí completamente indiferente, para que no saque alguien, desde el ejemplo que se ha elegido, una conclusión sobre la particular importancia de un individuo. La cuestión es si su escrito es un ejemplo útil para el fin del autor. Por tanto, nunca se preguntará quién lo ha escrito. Una de estas obras concierne al ateísmo: *Cartas sobre el ateísmo*, editadas por Karl Heinrich Heydenreich, Leipzig, 1796 *. En el fondo se trata de un ateísmo *particular* que el autor quiere presentar aquí con toda su fuerza. Realmente ya indica un noble atrevimiento, en tanto que no respeta los gritos sobre la peligrosidad de la filosofía kantiana de la religión y así, en la página 87, habla directamente a un «hombre honorable» que acudió a alguna de sus lecciones y creyó haber escuchado sus principios de una manera completamente imparcial, sin sospechar siquiera hasta qué punto el autor pensaba libremente en este tema. También afirma que el ateísmo *moral* (pues de esto se habla aquí) no puede llevarse en su *temeridad* más allá de lo que se lleva en su escrito, y al final teme realmente que se pueda esperar de este escrito un gran *escándalo*, lo que es imposible realmente, como el mismo autor comprende. El autor se cartea con un *ateo* que sabe que el señor Heydenreich ha alcanzado, mediante la *Crítica* de Kant, la convicción más *viva* y sólida de la religión. Desgraciadamente, provoca la confesión del ateo —él mismo está asom-

---

hacen descubrimientos en estas ciencias a las que se vinculará pronto de manera inmediata la sana filosofía, y que sólo puede agrupar una cabeza que viva del interés por la ciencia en general, para hacer olvidar con ello y de una vez la época de los miserables kantianos.»

* Heydenreich, autor de obras tan llamativas como *Agapisto Cromaziano*, Leipzig, 1791, se dedicó bastante intensamente al tema de la filosofía de la religión; fruto de ello fueron las siguientes obras: *Die Philosophie der naturlichen Religión* (La filosofía de la religión natural), Leipzig, 1790; *Natur und Gott nach Spinoza* (Naturaleza y Dios en Spinoza), Leipzig, 1739 —posiblemente la más importante e influyente—, y la que nos ocupa, *Briefe über den Atheimus* (Cartas sobre el Ateísmo), pequeño volumen de 168 páginas, que apareció en 1796. Una edición asequible del mismo está en *Aetas kantiana*, n.° 97.

brado de su propia obstinación en algo cuyo principio en modo alguno puede encontrar en sí por ningún sitio—, lo que no nos permite mantener ninguna gran esperanza de los fenómenos psicológicos que nos promete el autor. Sólo se nos da a conocer realmente en la primera carta que el ateo, para su gran desgracia, estudia física, encuentra plena satisfacción en la naturaleza y, finalmente, con una completa suficiencia y resignación, ha acabado con Dios y la inmortalidad.

Puesto que el autor estuvo una vez decidido a exponer el ateísmo moral *en toda su sublime grandeza,* nos extrañaría mucho que hubiera pasado por alto el ateísmo mucho más sublime, el único que *necesariamente* surge de los principios morales del criticismo, en tanto que se piensan en su habitual unilateralidad, el ateísmo que cree en la inmortalidad pero que niega a Dios, si no supiéramos que, por una particular gracia o fortuna de su naturaleza, los mayores kantianos (por muy coherentes que puedan ser en otros aspectos) se han librado para siempre de esta consecuencia. Estos sabios, como se titulan entre sí, buscan, como es sabido, preservarse del ateísmo por una *necesidad* moral que, aunque debe fundarse en la *naturaleza humana en general,* exige para su *eficacia* una disposición moral particular que no es dada a cualquiera. Así, lo más grande se convierte, tras sus análisis, en algo pequeño, en tanto que ellos transforman lo que exige la noble humanidad por sí misma, en una inclinación individual que el hombre moralmente débil debe *provocar* en sí. No sospechan que en nosotros es pequeño todo lo que *la naturaleza* no produce, que lo sublime de la moralidad misma, en tanto que no se ha convertido en nosotros en *necesidad,* se empequeñece bajo nuestras manos. ¡No es extraño que su *moral* ofrezca un contraste tan peculiar! Por una parte, la *idea de la humanidad* es su necesidad decisiva; por otra, la *imagen* continua del hombre inconstante en tanto que moralmente calcula, reflexiona, duda, teme no encontrar lo justo y, al final, cuando lo ha encontrado, a menudo no puede decir suficientemente si la razón ha vencido *esta vez* en él. Ellos olvidan, o más bien no saben, que para la moralidad no existe ningún «esta vez» y que la *dignidad* de la naturaleza humana sólo puede residir en que se eleva sobre los meros fenómenos. El mismo contraste se muestra en todo lo que escriben y dicen sobre religión. Han oído que la idea de la divinidad es *sublime* y no saben que ha dejado deserlo en sus manos; de ahí el inútil esfuerzo por hacer sublime algo que en modo alguno lo es. De ahí la pésima impresión estética de sus escritos. Quizá nunca se pueda hacer esto tan evidente como en la presente obra. Un esfuerzo continuo por elevarse y una caída continua. El último medio de ayuda es de nuevo la tan querida *necesidad* moral, un concepto mezquino que destruye radicalmente la *idea* sublime de *Dios*. La necesidad de un Dios ¡vaya un pensamiento!; y si en un principio la expresión pudo usarse, ¿se tiene que repetir eternamente? El pobre ateo recibe el

consejo de *provocar* ante todo *en sí la necesidad de creer,* antes de que él se atreva a dudar de Dios. ¿A quién no le recuerda esto aquel teólogo que no conocía ningún otro medio de salvar a los ateos que el de rogar celosamente a Dios para que hiciera desaparecer de ellos el ateísmo? El ateo tampoco está tranquilo con esto. Él confiesa que «no cuenta la creencia en Dios entre sus necesidades espirituales; proposición que no sería verdadera, porque con ella la razón se contradiría». (Aquí se habla, sin embargo, de una *proposición* en cuanto postulado práctico. ¿Y a quién afectaría entonces aquella objeción no filosófica?) «Precisamente por esto, el hombre se escinde a sí mismo, de tal manera que quiere reunir moralidad y felicidad entre sí.» Y, finalmente, el pensamiento más atrevido del mundo: «Dios mismo, si existe, tiene que querer el ateísmo.» Se comprenden ya las objeciones que tienen que seguir desde aquí. El principio de creencia no es ningún silogismo (¡hasta tal punto podríamos llegar!), sino que es, como dice en la página 112, una proposición *teórica originariamente fundada en el hombre,* pero como tal no demostrable, sin la que la razón moral se contradiría. ¡Éstas tenemos! ¡La teoría de la involución y la evolución de los kantianos! El postulado de la razón práctica está enterrado en el espíritu humano, inserto en él; en tanto que se suspende, desaparece la necesidad moral (en tanto que aún no se es *suficientemente moral*), pero tan pronto como se provoca aquélla, entra en juego como una proposición firme, ¡a la que no falta sino que un escritor como el autor la plasme por escrito!

En comparación con esto, lo que sigue es todo menudencia. Kant debe haberse representado la inmortalidad como una *permanencia infinita sin tiempo.* El ateo reconoce que él no puede pensar esto, ¡lo que según el autor no es una prueba de que sea imposible! Ahora bien, Kant puede demostrar incluso que lo pensable mismo aún no es posible por el mero hecho de poder pensarse, toda vez que ha afirmado uno de sus discípulos que lo impensable tampoco es imposible a *pesar de ser inconcebible.* ¡Qué herejías no se producirán en el futuro a partir de esta sentencia! Pero no es suficiente. El autor quiere también saber cómo es posible permanecer *sin el tiempo* ¡qué nos diga también cómo es posible moverse sin espacio, respirar sin aire, etc.! La forma de su existencia futura no será la forma temporal (el autor no quiere tratos con ella), sino algo análogo. ¡El tiempo es meramente una forma que nos es dada a la vez que el cuerpo, y quien nos dio el tiempo como forma vigente mientras bullimos en los cuerpos puede darnos una nueva [forma] tras la supresión del cuerpo! Por consiguiente, de la misma manera que perpetra un *antropomorfismo* quien piensa a Dios bajo forma humana, comete también un *zoomorfismo* quien piensa al hombre en su existencia futura bajo la forma de la existencia animal (dígase, la forma del tiempo). Se ve que el autor es debutante. Y, sin embargo, el zoomorfismo es la ma-

nera natural [de representación de la immortalidad], exactamente igual que el antropomorfismo en Kant, sea *dogmático* o *simbólico*. Esto es, quien crea que nosotros en la otra vida viviremos como ahora en el tiempo es un *zoomorfista dogmático*; pero quien crea que la forma futura de nuestra existencia será aproximadamente la del tiempo, éste es un esclarecido filósofo y un *defensor del sistema crítico*. ¡Qué zoomorfista más rudo será el pobre *Lavater* *, que en sus *Visiones de la eternidad* explica lo rápido que se mueven los espíritus en el cielo. El señor Lavater retira de los cuerpos sólo la inercia, pero el señor Heydenreich también permite que pierdan el tiempo. Quizás nos regale el autor u otro kantiano un aritmética celestial, que dependerá de nuestra forma futura de intuición aproximadamente como la aritmética terrestre depende de la nuestra actual. ¡Con ello se acabarían todas nuestras dudas sobre el *zoomorfismo simbólico!*

I. [TRATADO]

Algunos filósofos preocupados por el destino de la filosofía kantiana han presentado ante el público las causas que, según su opinión, nos han puesto en camino de una difusión universal y una amplia elaboración de esta filosofía. No siento vocación alguna por repetirlas; por el contrario, estableceré una causa que me parece el fundamento principal por el que aquella filosofía se ha mantenido desconocida tanto para sus seguidores como para sus adversarios.

Esta causa es que se tiene y se usa la filosofía kantiana como si sólo fuera capaz de un interés meramente especulativo y de poder ser entendida y apreciada por los filósofos escolares. Obviamente, a esto contribuyó mucho las repetidas afirmaciones de los antikantianos de que Kant (al que querían refutar precisamente en ese momento) había escrito en un lenguaje casi incomprensible. No pensaban que, además del *lenguaje de la palabra,* también existe un *lenguaje del espíritu,* que aquél es sólo un vehículo de éste y que, por consiguiente, sus afirmaciones, en lugar de ir en contra de aquella *filosofía* realmente fácil —e *in dubio* aún más fácil—, sólo demostraban algo en contra de su *talento filosófico.* Aquí hay que hacer ciertas distinciones. Algunos de aquellos filósofos llevaban este nombre como hombres que habían dedicado su completa atención a la *vida humana* lejos de investigaciones especulativas y que entonces, por un desgra-

---

* Johann Caspar Lavater, *Aussicht der Ewigkwit* (Visiones de la Eternidad) *in Briefe an Hernn Johann Georg Zimmermann, Königlich Grossbritannien Leibarzt in Hannover*, publicadas desde 1768 a 1773. Cf. J. C. Lavater, *Ausgewählte Werke* (Escritos escogidos), vol. I, Zwingliverlag, Zürich, 1943.

ciado azar, aportaron al examen de aquella filosofía su completa aversión contra todas las investigaciones que no arraigaban inmediatamente en la vida (una aversión que podría inspirarle fácilmente todas las investigaciones filosóficas anteriores). Otros no estaban contra el nombre, la terminología y el espíritu sistemático en general, sino sólo contra este o aquel nombre, etc. La mayor parte había comunicado una exposición fragmentaria de sus principios filosóficos en cartas a sus amigos o a algunos famosos y grandes señores, siempre con un gran respeto por las opiniones dominantes y que, precisamente por eso, no requerían la agudeza y precisión de las exposiciones científicas, largo tiempo habituadas al lenguaje escolar de los wolffianos y encorsetadas en él. Finalmente, los últimos de ellos habían perdido todo sentido y gusto no por un determinado sistema concreto, sino por la *filosofía en general,* mediante una sombra inerte de filosofía de algunos escritores prolíficos o por la sabiduría de algunos eclécticos escritores de aforismos, antes incluso de que Kant hubiera publicado una letra de su filosofía.

Por otro lado, ayudaba a aquel prejuicio precisamente el tono soberbio de algunos conocidos kantianos, que querían ser recompensados por lo menos con la *dignidad de sacerdotes kantianos* por el esfuerzo que durante años habían dedicado a los escritos de Kant, y cuya tarea tenía que ser mantener rigurosamente el oscuro lenguaje del que sólo ellos tenían la clave. Esto es lo que han hecho hasta ahora con demasiada frecuencia muchos «bienpensantes». El ornato y la señal externa más segura de una ciencia finalmente construida sobre fundamentos seguros es, y seguirá siendo, una terminología precisa, sólo que, precisamente la sana filosofía, puesto que no debe pertenecer a la *escuela,* sino *al hombre,* tiene que ser comprensible también para todo lenguaje humano. En Francia, donde surgió la nueva química, tuvo lugar una reunión de los mayores químicos para ponerse de acuerdo sobre la terminología. En Alemania, algunos hombres, en parte famosos, han buscado mérito con la traducción de esta terminología. Todo esto puede ser muy estimable y absolutamente necesario en una ciencia que siempre permanecerá en los límites de la escuela, pero es otra cuestión saber si tal convenio es deseable en Filosofía. También es totalmente cierto que el tono de algunos kantianos parece decir que para la comprensión de su filosofía es perfectamente inútil toda la restante cultura del espíritu, todo el reino de los conocimientos reales [3] y, sin embargo, para encontrar interés y llegar a comprender la primera cuestión, cuya contestación constituye el asunto completo de esta filosofía, se presupone ya una cultura

[3] Una *tabula rasa* se puede escribir de la manera más fácil; pero entonces ella es también algo que sólo puede ser leído, pero que no puede leerse a sí mismo.

que no se puede confiar *a priori* a cualquiera. Hay que pensar en hombres que en las investigaciones empíricas hayan sentido suficientemente lo poco que satisfacen al espíritu, cómo a menudo precisamente los problemas más interesantes de las mismas se refieren a principios más elevados, cómo se avanza en ellas de una manera lenta e insegura sin ideas conductoras de las que a menudo no se tiene una conciencia clara; en hombres que hayan aprendido a distinguir por diversas experiencias entre apariencia y realidad, vanidad y efectividad de los conocimientos humanos, y que, cansados de muchas investigaciones inútiles que se han planteado a sí mismos, ignorantes respecto de lo que el espíritu del hombre es capaz, se hacen con pleno interés y con clara conciencia de su sentido la siguiente pregunta: ¿qué es, en el fondo, lo real de nuestras representaciones? Y, si se quiere prescindir de esta condición, se tiene que mantener, por lo menos, que en un hombre que se hace esta pregunta con sentido y comprensión tiene que darse unidas dos raras propiedades: una tendencia originaria a lo real y una capacidad para elevarse por encima de ello, porque, sin la primera, aquella pregunta fácilmente se perdería en especulaciones ideales y porque, sin la segunda, el sentido apegado a los objetos individuales no mantiene sensibilidad alguna para la realidad en general.

Se habría debido pensar que aquella pregunta interesaría escasamente a los hombres cuya fuerza filosófica se limita a analizar conceptos muertos y abstractos. Para éstos, no hay nada real. Quien no siente ni conoce nada real en sí y fuera de sí, quien en general vive sólo de conceptos y juega con conceptos, aquél cuya capacidad de intuir hace tiempo que la mató el recuerdo, la especulación inerte o la corrupción social, cuya propia existencia no es sino un *pensamiento opaco*, ¿cómo va a hablar sobre la realidad? Sería lo mismo que si un ciego hablara sobre los colores. ¿Cómo quiere comprender la respuesta si no ha comprendido la pregunta? Es inútil que le enseñéis esto: os mirará boquiabierto, como los tontos , o irónicamente, como los monos [4].

Muchos de ellos no han disimulado no entender la primera pregunta de la filosofía [5]. Cuando se pregunta de dónde procede en el fondo todo nuestro conocimiento, no se quiere saber cómo es posible analizar en sus elementos, representaciones y conceptos que ya se

---

[4] Véase el t. XI de la descripción del viaje considerado.

[5] En lugar de esta proposición se dice en la 1.ª ed.: «en aquella pregunta ya reside el orgullo de un hombre cultivado que da cuenta de su saber entero, un orgullo que se debe ocultar a sí mismo pero no a otros, para los que la nueva pregunta ya tiene que ser una *odi profanum vulgus et arceo*. Y esta dignidad de la pregunta se tiene que traspasar a la respuesta, y entonces en ella se reconoce al hombre y se sabe si era capaz de ella.»

tienen, sino que la pregunta es: ¿cómo se llega *originariamente* a estos conceptos y representaciones? Porque naturalmente que se puede desarrollar a partir de un concepto lo que previamente se ha pensado en él, no sólo de una manera *arbitraria,* sino también *necesaria;* y, así, lo primero que se objetó contra aquella pregunta fueron ejemplos para aclarar que toda nuestra filosofía vuelve siempre al análisis de conceptos ya formados, pero que sólo nos descubren que se puede analizar arbitrariamente lo que antes ha vinculado de una manera necesaria; porque, si se separa en el pensamiento el objeto de sus propiedades, siempre queda un algo lógico indeterminado y entonces se cree que este objeto puede ser en la realidad algo por sí mismo, independiente de sus propiedades constituyentes. Por ejemplo, el concepto de materia procede *originariamente* de una síntesis de fuerzas opuestas llevada a cabo por la imaginación, y entonces se cree, según lo dicho, poder deducir *analíticamente* y según el principio de contradicción, la fuerza fundamental de la materia a partir de un mero concepto lógico de la misma (no sé de cuál), etc. Sobre tales ilusiones reposa todo el conflicto acerca de la distinción entre los juicios analíticos y sintéticos.

Kant partió de aquí: lo *primero* en nuestro conocimiento es la *intuición*. De aquí surge el principio: la intuición es el nivel *más humilde* de conocimiento. Pero también es el más alto en el espíritu humano, aquello por lo que todos los demás conocimientos obtienen su valor y su realidad. Es más, lo que debería anteceder a la intuición sería, dice Kant, una afección de nuestra sensibilidad. De dónde procede ésta queda en el fondo sin decidir. Premeditadamente, Kant deja tras de sí algo que deberá aparecer más tarde como el problema último y más elevado de la razón humana [6]. Pero seguidores y adversarios de esta filosofía suprimieron cuidadosamente lo que su autor dejó atrás premeditadamente. Puesto que él habló después de las *cosas en sí,* sólo podrían ser las cosas en sí lo que nos afectara. Solo se necesitaba leer una hoja más allá para ver que, según la filosofía de Kant, todo lo que es para nosotros objeto o cosa sólo ha llegado a serlo en una síntesis originaria de la intuición. Y cuando después tomó espacio y tiempo como condiciones de toda intuición, y mostró que éstas no eran en verdad nada real independiente de nosotros, sino formas originarias de la intuición, obviamente esto se entendió como hace poco se ha dicho ingenuamente en una recensión en la *A.L.Z.* *, en el sentido de que nosotros *llevamos* ya listas y dispuestas dichas formas para la función de intuir. Pero ¿quién le llamaría a

---

[6] Que nunca se ha de resolver (añadido de la 1.ª ed.).

* Abreviación de *Allgemeine Literatur Zeitung*.

esto «comprender»? Cuando Kant habla de una síntesis de la imaginación en la intuición, se refiere también a una *acción* del espíritu y, por consiguiente, espacio y tiempo, en tanto que formas de aquella síntesis son formas de acción del espíritu. De espacio y tiempo no surge obviamente ningún objeto. Pero espacio y tiempo designan en general las *formas de la acción del espíritu* en la situación de intuir. Por consiguiente, aquella afirmación era una indicación perfectamente útil sobre la esencia de la intuición misma (lo *material* de la misma) con la que se podría dar la más perfecta explicación del sistema total del espíritu humano.

Pues bien, permítasenos por una vez considerar lo que el espacio y el tiempo contribuyen al objeto (para expresarme con completa normalidad). El espacio le da al objeto extensión, esfera. En el concepto de extensión o de esfera no está ya necesariamente el concepto de una *limitación;* por consiguiente, puesto que *el objeto designa una esfera limitada, este límite* proviene de otro sitio. Es el *tiempo* el que da límite, contorno y frontera al espacio. Por él tiene el espacio tres dimensiones. Puesto que éste es originariamente infinito, no tiene dirección o, mejor, tiene todas las direcciones posibles, indistinguibles, antes de que se conviertan en direcciones *determinadas y finitas* (limitadas por el tiempo). A la inversa, el *tiempo* no es sino *límite y frontera,* la absoluta negación de toda extensión, un punto matemático. El espacio le da extensión; de ahí que sólo pueda llegar a ser representado originariamente bajo la forma de una línea recta y que tenga una única dimensión posible. Por eso, ni el espacio es representable sin el tiempo, ni a la inversa. La medida originaria de todo espacio es el tiempo que le es necesario a un cuerpo en movimiento uniforme para recorrerlo y, a la inversa, la medida originaria del tiempo es el espacio que un cuerpo (por ejemplo, el Sol) recorre en él. Por eso espacio y tiempo son condiciones necesarias de toda intuición. Sin tiempo, el objeto es informe; sin espacio, inextenso. Éste es originariamente absoluto e indeterminado (el 'ἄπειϱον de Platón); aquél es lo que da a todo determinación y contorno (πέϱαζ en Platón). El espacio sin tiempo es una esfera sin límites; el tiempo sin espacio, un límite sin esfera. Ahora bien, determinación, frontera, límite, es algo originariamente *negativo,* mientras que, por el contrario, esfera, extensión, etc., es algo originariamente *positivo.* Por consiguiente, puesto que espacio y tiempo son condiciones de la intuición, ésta sólo es posible en general mediante dos actividades originariamente opuestas. Pero tiempo y espacio son meramente *formales,* formas de acción originarias del espíritu aprehendidas en su universalidad, aunque pueden servir también como un principio según el cual se puede determinar incluso *lo material* de las formas de acción originarias del espíritu en la intuición. Según esto, en la intuición tienen que reunificarse, limitarse, determinarse recíprocamente y enfrentarse dos actividades

originariamente opuestas *según su naturaleza.* La forma de ser de la primera es *positiva;* la de la segunda, *negativa.* Pero la última, ¿será algo distinto de lo que Kant designó como la actividad que nos afecta *desde fuera?* La primera, obviamente, es aquella que aceptó como actuante en la síntesis de la intuición, esto es, la actividad *espiritual* originaria. Y así se demuestra claramente que el objeto no es algo que nos es dado *como tal* desde fuera, sino sólo un producto de la espontaneidad espiritual originaria que crea y produce un tercer término común a partir de ambas actividades contrapuestas (κοινόν en Platón). Aquella espontaneidad espiritual que actúa en la intuición, Kant se la adscribe, con razón, a la *imaginación,* porque sólo esta capacidad es la única que puede integrar al mismo tiempo pasividad y actividad, la única que puede sintetizar la actividad positiva y negativa y presentarla en un producto común. Y por esto llama también a aquella acción la síntesis originaria y transcendental de la imaginación en la intuición —una expresión que los kantianos no copian de su maestro, como otras— [7].

Si se hubiera comprendido esta expresión concreta, habría desaparecido con ella de una vez para siempre el fantasma que tanto tiempo ha atormentado a nuestros filósofos: las cosas —quiero decir las cosas en sí— que existen fuera de las cosas efectivas, las que deben afectarnos originariamente y dar la materia de nuestras representaciones, como desaparecen la niebla y la noche delante de la luz y del sol. Se habría comprendido que no son ninguna cosa efectiva, pues esto es lo que un espíritu conoce. En la filosofía leibniziana las cosas en sí eran algo completamente distinto. Leibniz no conocía ninguna cosa excepto aquellas que *se conocían a sí mismas* o que *eran conocidas* por un espíritu. Las últimas eran para él mero fenómeno. Pero lo que era más que un fenómeno, de esto él no hacía un objeto muerto, sin independencia. Por ello dotó a sus mónadas con fuerzas representativas y las hizo espejos del universo: para conocer y representar. Y sólo en tanto tales no eran seres *«cognoscibles»* o *«representables».* ¡Oh, espíritu inmortal, qué ha llegado a ser de nosotros desde tu doctrina! ¡Qué ha sido de las más antiguas y sagradas tradiciones *—doctrina, per tot manus tradita, tandem im vappam desiit—!* ¡Nuestras mediocres cabezas estaban demasiado ilustradas para otorgar representación a las cosas en sí. ¡Y ellos han oído de Leibniz (¡oh, él, que en el polvo se pudre en reposo!) y de Kant lo que Leibniz afirmaba, pues para leerlo, para esto, ya eran demasiado sabios! ¡Se puede permanecer impasible cuando se ve triunfar a los hombres mediocres a expensas de los grandes hombres, a los que podría anular una sola palabra de estos últimos si sus bocas no estuvie-

---

7 Sin duda, desde principios completamente particulares (1.ª ed.).

ran ya hace tiempo mudas! ¡O cuando [se ve que] la creencia en un mundo efectivo —el elemento de nuestra vida y de nuestra acción— tenga que originarse no desde la certeza inmediata, sino desde no sé qué sombras de cosas reales que ni siquiera son alcanzables por la imaginación, sino por una especulación muerta, sin fantasía; que nuestra *naturaleza* (tan rica originariamente y tan plena de fuerza) se estropea y se debilita desde el principio! La esencia de la naturaleza espiritual consiste en que hay un conflicto originario en su autoconciencia que procede de un mundo efectivo exterior a ella en la intuición (una creación desde la nada) y por esto no existe mundo alguno sin que un espíritu lo conozca, ni, a la inversa, un espíritu sin que exista un mundo fuera de él. Prosigo.

La mera intuición, según Kant, no es suficiente para conocer un objeto externo a mí. Esto es completamente natural, pues hasta que la imaginación no lo produzca sintéticamente no puede ser intuido como *objeto* por el espíritu, esto es, como algo a lo que le corresponde realidad y autoexistencia independientemente de él. Una vez que aquella capacidad creadora ha terminado, según Kant, tiene que entrar en juego el entendimiento, una capacidad auxiliar que sólo aprehende, *comprende* y fija lo que la otra ha producido. Pero ¿qué puede hacer tal capacidad? Ahora, una vez que ha desaparecido la intuición y la realidad con ella, sólo *repetir* y *perseguir* aquella acción originaria de la intuición en la que el objeto primariamente existía, para lo cual se necesitaba la imaginación. Pero lo real es sólo en la intuición. Por consiguiente, tampoco puede la imaginación en su función presente repetir aquella forma de actuación según su *materia*. Pues, de otra manera, volvería a surgir una intuición y estaríamos donde estábamos antes. Por tanto, sólo repite lo *formal* de aquella manera de actuar. Esto consiste, como sabemos, en el espacio y el tiempo. Por consiguiente, ella (la imaginación) dibuja sólo el contorno de un objeto suspendido en el espacio y el tiempo en general. Este contorno lo llama Kant «esquema», afirmando que es intermedio entre el concepto y la intuición. Sólo que aquí, como suele hacer, ha puesto demasiado cuidado en demostrar algo que en sí no tiene ninguna realidad. En la *especulación* se puede separar el esquema del concepto; pero en la *naturaleza* de nuestro conocimiento no está nunca separado. El concepto sin una sensibilización mediante la imaginación es una palabra sin sentido, un sonido sin significado. Ahora, por primera vez, en tanto que el espíritu puede oponer, relacionar, comparar y organizar objeto y contorno, real y formal, surge una intuición con conciencia, y la más firme e inconmovible convicción de que algo existe realmente fuera e independiente del espíritu. Y así, dice Kant, el punto luminoso de un conocimiento objetivo reside sólo en el encuentro de intuición y concepto. Con todo esto, hay gente que todavía hoy le atribuye «una separación abismal entre en-

tendimiento y sensibilidad». Es sorprendente oír decir esto de filósofos en cuya filosofía *todo* es escisión. Este asunto puede explicarse así: ciertamente hay un talento para dividir lo que nunca está dividido y para pensar como separado lo que siempre está conectado en la naturaleza. Es éste un talento imprescindible para filosofar, pero extraordinariamente funesto si no va unido al talento *filosófico* de unificar de nuevo lo que se ha separado; pues sólo ambos unidos hacen al filósofo. A veces se niega el último a quien se concede el primero. Donde, a causa de la especulación, se habla de separar algo que en la realidad nunca está escindido, cada cabeza *entiende* lo que quiere. Pero, cuando se procede a vincular y reunificar lo que se separó, entonces su talento llega a su fin, y así surgen tales juicios. Kant ha encontrado tales jueces claramente desafortunados. Tuvo que analizar los conceptos y conocimientos humanos en sus partes constituyentes; éste era su fin. Confió a sus seguidores desarrollar el inmenso y sorprendente todo de nuestra naturaleza, tal y como se reúne desde aquellas partes, tal y como ha existido desde siempre y siempre existirá, aprehenderlo con una mirada e introducir el soplo del alma y de la vida, poder terminarlo, y entregarlo así a la posteridad como lo más espléndido que puede realizar la fuerza humana. Lo primero y más elevado en el espíritu humano es la perfección del mundo [8] que se abre ante él y que obedece a leyes que él encuentra en general, que él puede referir a sí mismo filosofando o investigar en la naturaleza (por medio de la observación). Kant afirmaba que estas leyes originarias son *formas* del entendimiento humano o, lo que es lo mismo, acciones originarias de nuestro espíritu. Sólo por esta forma de actuación de nuestro espíritu existe y permanece el mundo infinito, pues éste no es sino nuestro propio espíritu creador mismo en infinitas producciones y reproducciones.

Por consiguiente, ¡no escolares de Kant! Para ellos el mundo y toda su efectividad es algo originariamente extraño a nuestro espíritu y no tiene más parentesco con éste que la *contingente* actuación sobre él mismo. Y, sin embargo, dominan ese mundo —que es para ellos algo contingente y que podría ser también completamente distinto— con leyes que ya están grabadas en su entendimiento —no saben cómo ni de dónde—. Ellos llevan consigo estos conceptos y leyes del entendimiento, como el supremo legislador de la naturaleza, con plena conciencia de que el mundo consiste de cosas en sí; y, cuando las aplican sobre tales cosas en sí de manera completamente libre y arbitraria, ¿obedece este mundo, la eterna y necesaria naturaleza, a sus caprichos especulativos? ¿Y esto lo ha enseñado Kant? ¿Cómo se debe llamar a aquel sistema? Idealismo no es, pues cualquier idealis-

[8] El reino completo de un mundo (1.ª ed.).

ta consecuente se avergonzaría de él. Dogmatismo tampoco es ni debe serlo. ¿Qué es entonces? Nunca ha existido un sistema que fuera más ridículo y aventurado. La naturaleza no fue nunca algo distinto de sus leyes. Ella consiste sólo en esta forma permanente de su actuación. Más aún, ella misma no es sino esta forma de actuación eterna. Pero ¿por qué se puede pensar de la naturaleza no sé qué cosa especulativa a la que se presta una existencia independiente de sus leyes y se consideran así estas leyes como las que ha implantado un espíritu ajeno al mundo? O, según el sistemá más reciente, ¿cómo aquellas leyes de nuestro entendimiento se transfieren a la naturaleza como algo completamente diferente de ella? Hume, el escéptico, había afirmado lo que ahora se hace afirmar a Kant. Pero Hume ha mantenido claramente que toda nuestra ciencia es ilusión, que todas las leyes naturales son costumbre de la imaginación. Esto era una teoría consecuente [9], pero Kant afirmó con claridad que las leyes de la naturaleza eran acciones de nuestro espíritu, condiciones bajo las cuales es posible, ante todo, nuestra intuición; y añadió que la naturaleza no es nada distinto de estas leyes, que ella es sólo una acción continua del espíritu infinito en la que llega a la autoconciencia y por la cual él da extensión, permanencia, continuidad y necesidad a esta autoconciencia. Todos estos errores surgieron, como es claro y evidente, porque el nuevo sistema se consideró también, desde un punto de vista especulativo, como un sistema especulativo. El sano entendimiento no ha separado nunca representación y cosa, ni mucho menos las ha contrapuesto.

En el encuentro de intuición y concepto, de la representación y el objeto, reside desde siempre la propia conciencia del hombre y, con ésta, la convicción indestructible de un mundo efectivo. El idealismo (que Kant quiso desterrar para siempre de la cabeza de los hombres) ha separado el objeto de la intuición, el objeto de la representación. En este sentido, el idealista está solo y olvidado en medio del mundo, rodeado de fantasmas [10] por todos los lados. Para él no hay nada *inmediato,* y la intuición misma, en la que se conectan espíritu y objeto, no es en él sino un pensamiento muerto. Precisamente por esto, no se desprenderá nunca de su desesperado sistema. Pues, si éste consiguiera llevarle al punto de vista donde se presenta inmediatamente lo real, entonces entraría en juego su capacidad servil que transforma ante sus ojos la realidad misma en apariencia. Todo lo que es, es para él algo encontrado mediante razonamientos y silogismos; nada origi-

---

[9] Una filosofía consecuente —¿Kant no debe haber hecho otra cosa que repetir a Hume para hacerla inconsecuente, él, que ya era consecuente consigo mismo?— (1.ª ed.).

[10] En la 1.ª ed.: fantasmas especulativos.

nario. Si se admite, por una vez, aquella separación entre concepto e intuición, representación y realidad, entonces todas nuestras representaciones son *apariencias,* pues no se puede afirmar [11] por más tiempo que ellas sean *copias* de las cosas en sí mismas. Pero, si nuestra representación es al mismo tiempo representación y cosa (como siempre lo ha aceptado el sano entendimiento y sigue aceptándolo hoy día), entonces con esto el hombre regresa de los infinitos errores de una especulación descarriada al recto camino de una naturaleza reencontrada y coherente consigo misma. Ahora *aprende* a aceptar las cosas teóricamente *como son* y prácticamente como *deben* ser; un resultado que, aunque contrario a muchas especulaciones racionalistas y a todos los sistemas sofísticos, se supone conocido para el entendimiento común, hasta tal punto que éste se asombra de que fuera necesario tal despliegue del arte filosófico para traerlo finalmente a la luz del día [12].

II. [TRATADO]

A veces he oído la pregunta: ¿cómo es posible que un sistema tan absurdo como el de la *así llamada* filosofía crítica haya podido no sólo ocurrírsele, sino tomar asiento en una cabeza humana? Puesto que dejé esta pregunta sin contestar en el capítulo anterior, me decidiré en éste a proponer una respuesta. Pues soy de la más firme convicción de que ni siquiera los hombres completamente desprovistos de razón han afirmado algo en las cuestiones especulativas de lo que no se pueda encontrar un fundamento en la propia naturaleza humana. Si fuera imposible descubrir el origen de las ilusiones especulativas, tendríamos que renunciar a librarnos a nosotros mismos o a otros de ellas, y estaríamos confiados respecto de nuestras investigaciones al más ciego azar. Cualquier duda sobre la razón humana se mantendría eternamente, unas veces en nosotros y otras veces en otros. Para refutar una opinión absurda, ante todo hay que hacerla tan *razonable* y *comprensible* según su origen como sea posible, y es-

---

[11] Kant niega que las representaciones sean copias de las cosas en sí. Ahora bien, él adscribe realidad a las representaciones. Por consiguiente —esto era una consecuencia necesaria—, no puede haber en general ninguna cosa en sí ni ningún original para nuestras representaciones fuera de ellas. Pues, de otra manera, aquello y esto no concordarían.

[12] En la 1.ª ed. existe la siguiente conclusión: «El fin de la filosofía teórica de Kant era asegurar la realidad de nuestro saber. Cómo hizo esto, merecía la pena explicarlo de manera tan evidente y comprensible como fuera posible, tanto más cuanto que hay muy pocos que puedan o quieran hacerlo. Yo he hablado como me parecía bien: la próxima vez le tocará el turno a la filosofía práctica de Kant.»

tablecerla de tal manera que reporte mucha honra a los individuos que la afirman.

La proposición fundamental de la filosofía de la que se habla se puede expresar con pocas palabras: la forma de nuestro conocimiento proviene de *nosotros mismos,* la materia de éste nos es dada *desde fuera.*

Es ya una ventaja que se establezca esta *oposición* sólo en general, pues, aunque en nuestro saber materia y forma están siempre unidas, es claro que la filosofía suprime *hipotéticamente* esa unión para poder *explicarla,* y es igualmente claro que todo sistema filosófico ha considerado forma y materia desde los tiempos más remotos como los dos extremos de nuestro saber.

Pronto se encontró que la *materia* es el último sustrato de todas nuestras *explicaciones.* Por consiguiente, se renunció a investigar el origen de la materia misma. Pero se observó también en las cosas algo que no se podía seguir explicando desde la materia y de lo que se sentía cierta urgencia por comprender (por ejemplo, que los fenómenos se siguen de manera regular, que en algunas cosas hay finalidad, que el sistema total del mundo exterior se ordena según una conexión general de medios y fines). Además, estas determinaciones penetraban tanto en las cosas mismas, que no se podían pensar éstas sin dichas determinaciones, ni a la inversa. Se las dejó entonces surgir a partir del entendimiento de un ser superior (del maestro constructor del mundo), pero así no se comprendía cómo había surgido entre ambos esta conexión indestructible que no podía diluirse por ninguna sutileza especulativa. Por tanto, se dejó proceder a las cosas y sus determinaciones desde la capacidad creadora de una divinidad; con esto se comprende bien cómo un ser con capacidad *creadora* puede representarse cosas externas, pero no cómo pueden presentarse a otros seres *diferentes.* En otras palabras, si bien comprendemos el origen de un mundo fuera de nosotros, aún no comprendemos cómo nos ha llegado la representación de ese mundo.

El último ensayo *tenía* que ser explicar no cómo han surgido las cosas externas independientes de nosotros (pues de esto no comprendemos nada, porque es el último sustrato de todas las explicaciones de los sucesos externos), sino cómo ha surgido *en nosotros* una representación de ellas.

Tenemos que precisar esta pregunta. Es claro que tiene que explicarse no sólo la *posibilidad* de una representación de las cosas externas en nosotros, sino también la *necesidad* de la misma. Más aún, no sólo cómo somos conscientes de una representación, sino por qué estamos forzados precisamente a referirla a un objeto externo. Pues nosotros tenemos por real a nuestro conocimiento en tanto que concuerda con los objetos. La antigua definición de la verdad según la cual ésta es la concordancia del objeto y del conocimiento habría po-

dido llevar al descubrimiento de que el objeto no es nada distinto de nuestro conocimiento necesario. Aunque nosotros podemos separarlos en la especulación, ambos están absolutamente entretejidos en nuestro saber y, para el entendimiento común, el fundamento de la creencia en un mundo exterior reside en la incapacidad de distinguir entre el objeto y la representación durante la propia representación.

El problema, por consiguiente, es éste: explicar la absoluta concordancia del objeto y de la representación, del ser y del conocer. Sin embargo, es claro que, tan pronto como opongamos al objeto, como cosa exterior a nosotros, la representación (y lo hacemos en tanto que nos planteamos la pregunta), ya no es posible entre ambos ninguna concordancia *inmediata.* De aquí provienen los ensayos de mediar el objeto y la representación por los conceptos, considerando a aquél como *causa* y a ésta como *efecto.* Con todo, y no obstante estos ensayos, no alcanzamos lo que realmente queremos, a saber: la identidad del objeto y de la representación; pues esto es lo que tenemos que presuponer y lo que el entendimiento común ha supuesto desde siempre en todos sus juicios.

Lo que se pregunta es, por consiguiente, si es posible en general la identidad del objeto y la representación. Fácilmente se ve que esto sería posible en el *único* caso de que existiera un ser que se intuyera *a sí mismo,* que simultáneamente fuera siempre lo representado y el representante, lo intuido y el intuyente. El único ejemplo de una absoluta identidad de la representación y del objeto lo encontramos *en nosotros mismos.* El *Yo* en nosotros es lo único que se conoce y se comprende inmediatamente; todo lo demás mediante él. Estoy obligado a preguntar acerca de todo otro objeto: ¿a través de qué se media el *ser* del mismo con mi *representación?* Pero Yo no soy originariamente algo para un sujeto cognoscente exterior a mí, como la materia, sino *para mí mismo;* en mí existe la identidad absoluta del sujeto y del objeto, del conocer y del ser. Cualquier otra cosa sólo la conozco por mí mismo, por lo que es un contrasentido exigir al Yo un predicado distinto del de la *autoconciencia.* Precisamente en esto consiste la esencia de un espíritu: que él no tiene para sí mismo ningún otro predicado sino a sí mismo.

Sólo en la autointuición de un espíritu hay, por consiguiente, identidad de representación y objeto. Para poder demostrar aquella concordancia absoluta de representación y objeto sobre la que descansa *todo* nuestro saber, tendría, por consiguiente, que demostrarse que el espíritu, en tanto que intuye *objetos en general,* sólo se intuye *a sí mismo.* Si se puede demostrar esto, la realidad de nuestro saber está asegurada.

La pregunta es: ¿cómo se puede hacer esto? Ante todo, es necesario que comprendamos aquel punto de partida según el cual sujeto y objeto, intuido e intuyente son *idénticos* en nosotros. Pero esto no

puede suceder sino por una acción libre. Más aún, *espíritu* quiere decir lo que es sólo *su propio objeto* [13]. El espíritu debe ser objeto *para sí mismo,* en tanto que él no es *originariamente* objeto, sino *sujeto* absoluto para el que todo lo demás, incluido él mismo, es *objeto.* Así tiene que ser. Lo que es objeto es algo *muerto,* en reposo, que no posee ninguna acción *espontánea,* sino que sólo es *objeto* de acción. Pero el espíritu sólo puede ser aprehendido en su actuar (de quien no puede hacer esto se dice, precisamente por ello, que filosofa *sin* espíritu); por consiguiente, sólo es en el *devenir* o, mejor, no es sino este *devenir eterno.* (Desde aquí se comprende de antemano lo *progresivo,* lo evolutivo, de nuestro saber desde la materia muerta hasta la idea de una naturaleza viva.) El espíritu, por consiguiente, debe *llegar a ser* —no *ser*— objeto para sí mismo. Precisamente por esto, toda la filosofía comienza con lo hecho y la acción, y por esto el espíritu no es nada que originariamente sea un objeto (en sí). Llega a ser objeto sólo por sí mismo, por su propio actuar.

Lo que originariamente es objeto como tal, es necesariamente también *finito.* Por tanto, dado que el espíritu no es originariamente objeto, no puede ser finito según su naturaleza. ¿Es, por consiguiente, infinito? Él es espíritu sólo en tanto que es *objeto para sí, esto es, en tanto que deviene finito.* Por consiguiente, ni es infinito sin llegar a ser finito, ni puede ser finito (para sí mismo) sin ser infinito. Por tanto, no es ni infinito ni finito por separado, sino que en él se da la *unificación* originaria de *infinitud y finitud* (una nueva determinación del carácter espiritual).

De lo finito a lo infinito no hay ningún *tránsito,* decía un principio de la más antigua filosofía. Los primeros filósofos intentaron encubrir este tránsito al menos con imágenes, y de ahí la teoría de la emanación, tradición del mundo más antiguo. De ahí también la inevitabilidad del espinosismo según los principios anteriores.

Ya en los tiempos antiguos, sistemas sin espíritu intentaron encontrar miembros intermedios entre finitud e infinitud. Pero entre ambos no puede haber ni antes ni después; esto sólo ocurre en las cosas finitas. La existencia de cosas *finitas* (por tanto, también de representaciones finitas) no se puede explicar en absoluto según los conceptos de causa y efecto. Con el examen de este principio surgió toda la filosofía, pues sin él no hubiéramos tenido necesidad de filo-

---

[13] Algún hombre noble que no sabe captar nada de lo presente de otra manera, comprenderá menos aún la palabra «espíritu»; los kantianos (si juzgan esta crítica de su filosofía) romperán el bastón sobre ella, o se quedarán con algunas cosas que subyacen a ella, a saber: que procede dogmáticamente, que habla del espíritu como de una cosa en sí, etc. Por esto he repetido muchas veces que espíritu significa para mí lo que es para sí mismo, no para un ser ajeno y, por consiguiente, originariamente no es ningún objeto, ni mucho menos un objeto en sí.

sofar; sin él, todo nuestro saber sería empírico, avanzando únicamente de causas a efectos. Pero finitud e infinitud sólo están *unificadas originariamente* en la naturaleza de un ser espiritual. En esta absoluta *simultaneidad* de finito e infinito reside el ser de una naturaleza *individual* (de la «yoidad»). Lo que esto tiene que ser se sigue de la posibilidad de la *autoconciencia,* sólo por la cual el espíritu es *lo que es.* Pero también es posible una prueba apogógica de esto. O somos originariamente infinitos y entonces no comprendemos cómo surgen en nosotros representaciones finitas en una serie continua, o somos originariamente finitos y entonces es inexplicable cómo ha llegado a nosotros una idea de la infinitud al mismo tiempo que la capacidad de abstraer de lo finito.

Más aún, el espíritu es todo *por sí mismo,* por su propio *actuar.* Por tanto, tendría que haber *acciones* originariamente opuestas a él o, si reparamos en la mera forma de ellas, maneras de acción contrapuestas; una de ellas sería originariamente *infinita* y la otra originariamente *finita,* pero ambas se tendrían que poder distinguir sólo en su relación recíproca.

Así es también: aquellas dos actividades están en mí originariamente unidas; pero yo las conozco sólo porque las sintetizo a ambas en una acción. Esta acción se llama *intuición,* cuya naturaleza creo haber explicado en el anterior capítulo. Con la intuición misma aún no hay conciencia, pero sin ella ninguna conciencia es posible. Ante todo, puedo distinguir en la conciencia aquellas dos actividades: una es de clase *positiva,* otra *negativa.* Una *llena* la esfera, la otra la *limita.* Aquélla es representada como una actividad *hacia afuera,* la otra *hacia dentro.* Todo lo que *es* (en el propio sentido de la palabra) es sólo mediante la *dirección sobre sí mismo* (esto se expresa en los objetos inertes que no son, sino que sólo *existen* por la fuerza de atracción y, en el sistema del mundo, mediante la *tendencia* centrípeta del cuerpo universal). El espíritu es para sí, por consiguiente, sólo por su *dirección sobre sí mismo,* porque él se limita a sí mismo mediante su actividad, o el espíritu no es sino esta actividad y esta limitación, ambas *simultáneamente* pensadas.

Puesto que el *espíritu se limita a sí mismo,* es al mismo tiempo *activo* y *pasivo,* y, dado que sin aquella acción no existiría conciencia alguna de nuestra naturaleza, entonces aquella absoluta unidad de *actividad y pasividad* tiene que ser el carácter de la naturaleza *individual.*

Sufrir no es sino una actividad *negativa.* Un ser absolutamente pasivo es absolutamente nada (una *nada privativa).* Sin saberlo, hemos sido conducidos mediante nuestras investigaciones hasta el problema más difícil de la filosofía. En nosotros no es posible una representación sin pasividad, pero tampoco sin actividad. Esto lo han comprendido todos los filósofos. Ahora se muestra que nuestro ser y

esencia reposan sobre esta unificación originaria de *actividad y pasividad,* que por ello pertenece a nuestro ser y esencia representar *en general* y, como se mostrará también en el futuro, representar también este sistema determinado de cosas. Y, puesto que todo lo finito es comprensible sólo mediante actividades contrapuestas, pero éstas están vinculadas originariamente sólo en nuestro espíritu, se sigue de ello que toda cosa exterior se origina y procede de una cosa espiritual.

La intuición reúne activamente actividad y pasividad. Esto lo doy por conocido desde el capítulo anterior. El objeto de la intuición, por consiguiente, no es sino el *espíritu mismo* en su actividad y pasividad. Pero el espíritu, en tanto que se intuye a sí mismo, no se puede distinguir al mismo tiempo de sí mismo. De ahí procede en la intuición la absoluta identidad entre el objeto y la representación. (De ahí procede, como se mostrará pronto, la creencia de que en la intuición sólo hay una realidad, pues aquí el espíritu no distingue entre lo que es real y lo que no lo es. Pero sabemos que objetos y representaciones pueden distinguirse, ya que partimos de esta distinción, pues sin ella no hay ninguna necesidad de filosofar.) Por consiguiente, para distinguir objeto y representación tenemos que salir de la representación.

Esto no lo podemos hacer sino en tanto que abstraemos del producto de nuestra intuición. (Esta capacidad de abstraer es comprensible sólo en tanto que somos originariamente libres, esto es, independientes del objeto. Más aún, puesto que esta capacidad sólo puede ser ejercitada prácticamente, es decir, sólo en oposición al *objeto,* es claro que en la consideración de la *intensidad* de las representaciones es posible una diferencia entre los distintos sujetos; también [es claro] que la filosofía teórica y práctica no están originariamente separadas; pues no podemos abstraer sin actuar *libremente* ni actuar libremente sin abstraer. Esto se verá más claramente en lo que sigue.) Por consiguiente, no podemos *abstraer* del *producto* de la intuición sin actuar libremente, esto es, sin repetir libremente la forma de actuación originaria del espíritu en la intuición; y, a la inversa, no podemos repetir libremente esta manera de actuación sin *abstraer al mismo tiempo de su producto.* Por tanto, no podemos abstraer del producto de la acción sin *oponerlo* a la acción libre (sin darle independencia de nuestro actuar o *autoexistencia);* y, a la inversa, no podemos oponer el producto de la acción a nuestro actuar sin al mismo tiempo actuar libremente, es decir, sin abstraer del mismo. Ahora, por primera vez y mediante nuestro abstraer, el producto de nuestro actuar deviene *objeto.*

Por primera vez, mediante mi libre actuar, en tanto que se le opone un objeto, surge en mí una *conciencia.* Ahora el objeto existe, su origen queda para mí en el pasado, más allá de mi conciencia ac-

tual; *existe sin mi intervención.* (De ahí la imposibilidad de explicar el origen de los objetos desde el punto de partida de la conciencia.) Yo no puedo actuar libremente en la abstracción sin oponerme al objeto, es decir, sin sentirme independiente de él. Pero el objeto sólo estaba originariamente en la intuición y no era algo diferente de ella. Por tanto, yo no puedo *abstraer* libremente sin sentirme atado respecto de una intuición y, a la inversa, no puedo sentirme atado respecto de una intuición sin al mismo tiempo abstraer *libremente.*

Pero no soy *consciente* de la intuición sino en tanto que abstraigo de ella. Por consiguiente, no puedo ser *consciente* de la intuición sin sentirme coaccionado en la intuición de la misma. A la inversa, no puedo sentirme coaccionado respecto del objeto de la intuición sin abstraer de él, esto es, sin sentirme libre al mismo tiempo. Por tanto, seré *consciente* de mi libertad sólo en tanto que me sienta coaccionado en relación con el objeto. *Ninguna conciencia del objeto sin conciencia de libertad, ninguna conciencia de libertad sin conciencia del objeto.*

En tanto que repito *libremente,* en tanto que abstraigo la forma de actuar originaria del espíritu en la intuición, se origina el *concepto.* Pero no puedo abstraer sin intuir con conciencia, y a la inversa. *De ahí que somos conscientes del concepto sólo en oposición a la intuición, y de la intuición sólo en oposición al concepto.*

Pero precisamente porque somos conscientes de la forma de acción libre en la intuición sólo en oposición al producto de la misma (el objeto), ella nos aparece como *algo abstraído del objeto* (punto de partida del empirismo), a pesar de que el objeto mismo no es sino un producto de esta forma de actuar. Pero, porque nosotros también repetimos libremente esta forma de acción (porque, por ejemplo, dibujamos en el espacio formas libres, porque la imaginación puede esbozar libremente un contorno general del objeto), ésta se nos manifiesta como algo que procede sólo de nuestro espíritu y que transferimos sobre las cosas externas (punto de partida de la filosofía formal).

Pero ambos (empiristas y formalistas) son conscientes del *objeto* sólo en oposición a la forma de acción *libre* de su espíritu; ambos concuerdan en que el objeto es *algo independiente de esta forma de actuación,* a pesar de que el *objeto mismo* no es nada sino esa forma de actuar.

Brevemente expuesto: dado que somos conscientes del concepto sólo en oposición a la intuición, y de la intuición sólo en oposición al concepto, entonces el concepto se nos manifiesta como independiente de la intuición y ésta como independiente del concepto, sin tener en cuenta que originariamente (con anterioridad a la conciencia) son *uno y el mismo.*

Una acción en relación con la cual nos sentimos libres la llama-

mos *«ideal»*, y una acción en relación con la cual nos sentimos coaccionados la llamamos *«real»*. De ahí que el concepto nos aparezca como *ideal* y la intuición como *real,* pero ambos en una relación recíproca, pues no somos conscientes de conceptos sin intuición ni de intuición sin conceptos. Quien se sitúe en el punto de vista de la mera conciencia tiene necesariamente que afirmar que nuestro saber es en *parte* ideal y en *parte* real. De aquí surge un sistema aventurado que no puede explicar cómo lo ideal se convierte en real, o lo real en ideal. Quien se eleve a un punto de vista superior encontrará que, *originariamente,* no hay ninguna distinción entre idealidad y realidad y que, por tanto, nuestro saber no es en parte ideal y en parte real, sino *entera, intrínseca* y *simultáneamente* uno y otro.

Originariamente, la *forma de acción del espíritu* y el *producto de esta forma de acción* son uno y lo mismo. No podemos ser conscientes ni de lo uno ni de lo otro sin oponerlos mutuamente. La forma de acción, abstraída de su producto, es lo *formal puro;* el producto abstraído de la forma de actuar por la que se origina es lo *material puro.*

Por consiguiente, quien parte de la conciencia como un hecho se representa un sistema absurdo en virtud del cual nuestro saber se compone de una manera maravillosa de forma sin contenido y de cosas informes. Este sistema llegaría a la proposición que hemos expuesto antes (p. 71) como el principio fundamental de la más reciente filosofía: «la *forma* de nuestro conocimiento procede de *nosotros mismos;* la *materia* nos viene *dada desde fuera».*

Nosotros, los que sabemos que forma y materia son originariamente una y la misma cosa y que no podemos distinguirlas, toda vez que ambas existen mediante una y la misma acción idéntica e indivisible, conocemos la única alternativa: o ambas, materia y forma, *nos son dadas desde fuera,* o ambas tienen que originarse *a partir de nosotros.*

Consideremos la primera posibilidad según la cual la materia es algo real y originariamente *en sí.* Pero la materia es materia sólo en tanto que es objeto (de una intuición o de una acción). Si fuera algo *en sí,* tendría que ser también algo *para sí;* pero ella no es esto, pues es en general sólo en tanto que es intuida por un ser exterior a ella.

Supuesto que ella fuera algo *en sí,* aunque es un absurdo decir esto o pensarlo en silencio, entonces no podríamos saber nunca lo que ella es *en sí.* Tendríamos que ser la materia misma para saberlo. Pero entonces, si conociéramos este ser, seríamos *nosotros,* no materia. Mientras *supongamos* la materia, es decir, mientras que aceptemos que *precede* a nuestro conocimiento, no entenderemos ni una sola vez lo que decimos. Por consiguiente, en lugar de coger a ciegas conceptos incomprensibles, es mejor preguntar: ¿qué es lo único que comprendemos y *podemos* comprender originariamente? Pero, *originariamente,* sólo nos comprendemos *nosotros mismos* y, dado que

sólo hay dos sistemas consecuentes (uno, que la materia constituye el principio del espíritu; otro, que éste constituye el principio de la materia), entonces, para los que queremos comprendernos a nosotros mismos, no queda abierta sino la afirmación de que la *materia ha nacido del espíritu,* y no el espíritu de la materia, principio desde el cual puede realizarse muy fácilmente el tránsito a la filosofía práctica que ahora iniciamos.

[EPÍLOGO PARA LOS FILÓSOFOS FORMALES]

Facturusne operae pretium sim? Claramente así hay que preguntar, señores míos, si se quiere abrir los ojos sobre su propia filosofía. Mientras tanto, se me permitirá tratar de este asunto. Ustedes escúchenlo sólo como un consejo. Si se han tomado la suficiente molestia de leer los ensayos anteriores, verán que su filosofía nos es completamente comprensible, que podemos explicar a cualquiera razonablemente su origen. Tienen que aceptar, además, que quien quiera refutar a los otros tiene que descubrir el origen de sus errores. Ustedes nos han mostrado hasta ahora una buena voluntad de refutar, pero desgraciadamente en ustedes la carne (el odio contra la mejor filosofía) es fuerte, pero el espíritu (la capacidad de criticarla) es débil. Así pueden hacer algo: intenten, por una vez, hacer comprensible esta odiada filosofía según su origen. Busquen la fuente de sus errores y demuestren, con ello, que se colocan en un punto de vista más elevado que el nuestro. Hasta ahora sólo se han asombrado de esta filosofía, que era para ellos incomprensible, una cosa de otro mundo, un fantasma, para el que no encontraban nombre alguno en sus compendios. Que tomen coraje y peleen cuerpo a cuerpo con el asunto. Que muestren a qué terrible error debe éste su existencia. Nosotros iremos desde ahora con ellos a la Universidad, y las lecciones que hasta ahora sólo habían impartido a los bancos vacíos encontrarán oídos dispuestos. Si no aceptan tampoco este consejo, entonces tendremos razón para darlos por perdidos públicamente, delante de todo el mundo.

III. [TRATADO]

CONSIDERACIÓN PREVIA

Tengo como necesario recordar, a causa de ciertas manifestaciones que he oído sobre los primeros capítulos de este tratado, que nunca pretendí transcribir aquí lo que Kant ya había escrito, ni saber lo que en el fondo había deseado Kant con su filosofía, sino proponer

lo que, según mi opinión, él debía querer si su filosofía ha de ser coherente consigo misma.

Pero ahora a la filosofía práctica. El presente capítulo debe constituir sólo el tránsito de la filosofía teórica a la práctica. Supongo lectores que compartan la esperanza de Kant: «Un día se podrá llegar a la comprensión de la capacidad completa de la razón pura y se podrá derivar todo (filosofía teórica y práctica) a partir de un solo principio, que es la exigencia inevitable de la razón humana, la cual se encuentra sólo completamente satisfecha en una unidad sistemática total de sus conocimientos.» (*KrV*, p. 62).

Conexión de la filosofía teórica y práctica. Tránsito de la naturaleza a la libertad

La filosofía teórica, se dice, debe demostrar la realidad del saber humano. Toda la realidad de nuestro conocimiento reposa, ante todo, en que existe por lo menos algo en él que se hace presente inmediatamente al alma, y no por medio de conceptos o razonamientos. Pues lo que pensamos mediante conceptos o producimos mediante razonamientos, de esto, somos conscientes también como un producto de nuestro pensar o de nuestro razonar. Pero todo pensar y razonar presuponen ya una realidad que no fue inventada o concluida. Al reparar en esta realidad, no somos conscientes de ninguna libertad; estamos obligados a reparar en ella tan necesariamente como nos reconocemos a nosotros mismos. No se nos puede arrancar esta realidad sin destruirnos a *nosotros mismos.*

La pregunta es ahora: ¿cómo es posible que algo exterior y completamente distinto de nuestra alma pueda concordar inmediatamente con nuestro interior, que pueda unirse en nuestro Yo de tal manera que no se puedan separar ambos sin destruir al mismo tiempo su raíz común —la conciencia de nosotros mismos—?

Para encontrar una respuesta, nada más apropiado que pensar con precisión esta pregunta y no dejar de lado nada de lo riguroso de su exigencia.

Pues todos los ensayos equivocados de contestarla tienen el defecto común de intentar explicar por conceptos lo que precede a todo concepto; todos muestran esta incapacidad del espíritu de desprenderse del pensar discursivo y de elevarse a lo inmediato que hay en él.

Yo no creo que cualquiera niegue con facilidad que toda la seguridad de nuestro saber reposa sobre la *inmediatez* de la intuición. Los filósofos más profundos hablan del conocimiento de las cosas externas como de una revelación que nos sobreviene; no porque pretendieran explicar algo mediante esto, sino sólo indicar que es imposible en general mediar por conceptos comprensibles la conexión entre

objeto y representación. Estos mismos llaman a nuestra convicción de las cosas externas una *creencia,* ya porque el alma trata con lo que ella cree de la manera más inmediata, o, por decirlo en pocas palabras, porque aquella convicción es una certeza verdaderamente ciega que no reposa sobre razonamientos de causa-efecto o, en general, sobre pruebas. Tampoco se consideró como un supuesto más que se hubiese producido por razonamientos, pues, llegada al alma, ella se convirtió en principio dominante de la acción y de la vida en tanto que creencia en un mundo exterior.

Acerca de la pregunta: ¿de dónde procede lo inmediato y precisamente por esto lo insuperable de todo conocimiento?, hay dos respuestas fundamentales posibles.

O se dice que nuestra intuición es únicamente *pasiva* y por esta pasividad de la intuición se produce en el fondo la necesidad con la que nos representamos las cosas externas tal y como lo hacemos y no de otra manera; la representación entonces no es sino el producto de una afección exterior o, mejor, el resultado de la relación que tiene lugar entre nosotros y el objeto.

No es éste el momento de exponer todo lo que pueda decirse y se ha dicho contra esta opinión. Por tanto, sólo diré esto:

Primero, la hipótesis total (pues no es otra cosa) no explicaría nada porque, a lo sumo, hace comprensible una impresión sobre nuestra receptividad, pero no que intuyamos un objeto efectivo. Pero nadie negará que no meramente *sentimos* objetos exteriores, sino que tenemos *intuiciones* de ellos. Según esta hipótesis, permaneceríamos eternamente en la impresión; entonces, si se dice que la impresión se refiere ante todo al objeto externo como a su causa y mediante esto surge la representación del último, entonces no se tiene presente que en la situación de intuición no somos conscientes de ninguna tal acción, ni ningún salir de nosotros mismos, de ningún oponerse y relacionarse, ni tampoco se tiene en cuenta que la certeza de la presencia de un objeto (que tiene que ser algo distinto de la impresión) no puede descansar sobre una conclusión tan insegura. En todo caso se tendría que pensar por lo menos la intuición como una *acción libre,* aunque ocasionadas por una impresión.

Pero, *en segundo lugar,* es cierto que nunca la causa es simultánea con el efecto; entre ambos fluye cierto tiempo. Por consiguiente, si aquel supuesto es cierto, tiene que haber un tiempo en el que la cosa en sí nos *afecte* y otro en el que seamos conscientes de esta afección. El primero queda completamente *fuera de* nosotros, el segundo está *en* nosotros. Por tanto, tendríamos que aceptar dos series temporales completamente diferentes que se suceden junto y fuera una de la otra, lo que es absurdo.

Tercero, es cierto que el efecto no es idéntico con su causa. Pero se puede apelar a la conciencia de cualquiera acerca de si no hay, en

la situación de intuición, una absoluta identidad de objeto y representación, de si él no se comporta como si el objeto mismo estuviera presente en la intuición, y de si es consciente de la distinción entre ambos sólo mediante una acción libre. Aquella creencia en la originaria identidad del objeto y la representación es la raíz de nuestro entendimiento teórico y práctico. Y, a la inversa, se puede demostrar históricamente que la primera fuente de todo escepticismo fue la opinión de que había un objeto originario ajeno a nosotros cuyo efecto era la representación. Entonces el alma tiene que comportarse de una manera completamente pasiva, o sólo en parte activa, respecto del objeto y, así, es cierto que la impresión del objeto tiene que ser distinta y modificarse por la receptividad del alma. Por consiguiente, el objeto que nos afecta tiene que ser completamente diferente del que nosotros intuimos. Pero el sano entendimiento permanece inamovible y con obstinación en su creencia de que el objeto representado es también, al mismo tiempo, el objeto en sí, y el filósofo académico olvida, tan pronto como entra en la vida real, la distinción completa entre fenómenos y cosa en sí [14].

Finalmente, entre la causa y su efecto no sólo existe continuidad del tiempo, sino también continuidad en el espacio. Pero ambas cosas no pueden pensarse entre el objeto y la representación. Pues ¿cuál es el medio común en el que se encuentra conjuntamente el espíritu y el objeto, de manera equivalente a como ya los cuerpos se encuentran en el espacio? Cualquier explicación que se dé de esto es *transcendente* según su origen, es decir, pasa de un mundo al otro para explicar un fenómeno que sólo es posible en uno de ellos. Entonces sucede que se suprime la distinción entre espíritu y materia. ¿Queremos refugiarnos en el *simulacrum* de los antiguos, o en las «formas intencionales» de los aristotélicos que se introducen en el alma a través de nuestros sentidos, como si fuera por ventanas abiertas? ¿Acaso es el alma un espejo cilíndrico que reflejaría las figuras informes ya convertidas en figuras ordenadas? Pero ¿para quién? Sólo para un ojo externo a él. Mejor, por tanto, que nos quedemos

---

[14] El idealismo transcendental, dice Kant, es el realismo empírico, esto es, afirma que el objeto representado es, al mismo tiempo, también el real. Por el contrario, el realismo transcendental es idealismo empírico *, esto es, tiene que afirmar que el objeto real es completamente distinto del que nos representamos. El entendimiento común está enteramente a favor del realismo empírico y no necesita, contra el idealismo empírico, ningunas otras armas que las más fáciles del chiste y la sátira, que naturalmente son las más racionales contra el obstinado dogmático.

* El texto está equivocado. El realismo transcendental es idealismo empírico, mientras que el texto dice que el realismo trascendental es realismo empírico, lo que es contradictorio con la filosofía kantiana y con la schellingiana.

sin saber lo más mínimo sobre el origen de las representaciones que mantenernos en una hipótesis que lleva a las analogías más absurdas. Temo haber cansado ya a mi lector, por lo que pasaré a la teoría completamente opuesta. Brevemente expuesta, es la siguiente:

En nuestro conocimiento no hay nada inmediato (y precisamente por esto nada cierto), a no ser que la representación sea al mismo tiempo original y copia, y nuestro saber sea originariamente y al mismo tiempo *ideal y real.* El objeto no es otra cosa que nuestra propia síntesis, y el espíritu no intuye en él nada sino su propio producto. *La intuición es completamente activa, y precisamente por esto es productiva e inmediata.* La pregunta es ahora: ¿Cómo se puede pensar en una intuición inmediata y absolutamente activa? Es fácil encontrar lo siguiente: Podemos analizar hasta el infinito y dividir mecánica o químicamente lo que es *materia,* esto es, objeto de la intuición externa, y nunca llegaremos sino a la superficie de los cuerpos. Lo único indestructible en la materia es la *fuerza* que habita en ella y que se anuncia al sentimiento mediante la impenetrabilidad. Pero esta fuerza se dirige sólo hacia fuera, sólo reacciona al choque externo y, por tanto, no es fuerza que se *repliega en sí misma.* Sólo una fuerza que se replegara en sí misma se crearía un ámbito *interior* a ella. De ahí que a la materia no le pertenezca la *interioridad.* Pero el ser que representa intuye un mundo *interno.* Esto sólo es posible por una actividad *que se dé a sí misma su esfera* o, con otras palabras, que se repliegue sobre sí misma. Pero ninguna actividad vuelve a sí sin ir justo por lo mismo y simultáneamente *hacia el exterior.* No hay ninguna esfera sin limitación, pero tampoco hay limitación alguna sin un espacio limitado.

Por consiguiente, aquella propiedad del alma por la que es capaz de un conocimiento inmediato (de una autointuición) es la *duplicidad de su tendencia* hacia el exterior y hacia el interior.

En tanto que estas dos tendencias se compenetran en ella, surge un producto que es, en todo caso, una *construcción real* del alma misma. Ahora bien, este producto es *en* ella, no se distingue *de* ella y está inmediatamente presente *a* ella. Y aquí reside propiamente y a fin de cuentas todo lo inmediato, y por consiguiente, todo lo cierto de nuestro conocimiento.

Toda intuición es, por tanto, originariamente una meramente *interna.* Esto se sigue necesariamente de que tan sólo podemos saber, y sabemos, de la naturaleza del alma. Si se nos pregunta en qué consiste la esencia del espíritu, contestamos: en la tendencia a intuirse a sí mismo. Más allá de esta actividad no podemos ir con nuestras explicaciones. En ella reside ya la síntesis de lo ideal y lo real en nuestro saber, y sólo por ella se conoce el espíritu a sí mismo y se tiene *a sí mismo* como límite de su saber.

Pero podemos preguntarnos: ¿cómo el sentido *interno* se con-

vierte en *externo?* La respuesta es la siguiente: el espíritu se limita a sí mismo mediante la tendencia a autointuirse. Pero esta tendencia es *infinita* y se reproduce por sí misma al infinito (sólo en esta reproducción infinita de sí mismo permanece el espíritu). Pronto se mostrará que, sin este supuesto, es inexplicable el sistema completo de nuestro espíritu. El espíritu tiene, por consiguiente, un impulso *(Bestreben)* necesario a intuirse en sus actividades contradictorias. Esto no puede suceder sin presentarlas en un producto común, es decir, sin hacerlas *permanentes.* De ahí que ellas aparezcan en el punto de vista de la conciencia como actividades en *reposo,* esto es, como fuerzas que no son ellas mismas activas, sino sólo *reactivas* frente a un obstáculo externo. La materia no es sino *el espíritu intuido en la equivalencia de sus actividades.*

Aquel producto común es necesariamente *finito.* En la acción de producir ante todo el espíritu deviene consciente de su *finitud.* Puesto que él es totalmente libre en el producir, el fundamento de su producir limitado no puede residir en su acción actual. En *esta* acción, por consiguiente, no se limita *a sí mismo,* sino que se *encuentra* limitado, o, lo que es lo mismo, se *siente* limitado.

Ahora, aquello que en el objeto es producto de su actuar libre le aparece como la *esfera;* aquello que le limita en la acción de producir le aparece como el *límite* del objeto.

Este límite del producir es también el *límite del sentido interno y externo.* La esfera de su producir la intuye el espíritu como una *cantidad en el espacio,* los límites de este producir como una *cantidad en el tiempo.* Él encuentra el límite en sí mismo o, con otras palabras, lo *siente,* pero aquella cantidad la intuye como *externa a sí,* como la esfera de su actividad libre originariamente ilimitada.

Aquí, por consiguiente, se separan espacio y tiempo como formas diferentes de intuición, donde se divide el sentido interno y externo, y así éste no es otra cosa que el sentido *interno limitado.*

Lo que se *intuye* tiene una cantidad en el espacio; lo que se *siente,* una cantidad *en el tiempo.* A lo que sólo tiene cantidad en el tiempo lo llamamos *«cualidad».* Ningún hombre ha creído todavía que colores, gustos y olores sean algo en el espacio. De ahí que en otro tiempo se consideraran cualidades *secundarias,* como si tuvieran su fundamento meramente en nuestra forma de sentir. La cualidad de los objetos, por tanto, no es sino lo originariamente sentido, esto es, el límite del producir libre. Cualquier objeto particular es este objeto concreto sólo por su *cualidad.* Y, como ningún conocimiento es *real* sino en tanto que es un conocimiento de un objeto determinado, entonces la creencia total en la realidad externa tiene como su primera y más profunda raíz la *sensación originaria.* En la acción de la intuición el espíritu se *encuentra* como limitado. El límite de su producir le aparece, por eso, *contingente* (como mero accidente de su acción);

pero la esfera del producir, en la que no incluye sino su propia forma de acción, le aparece como lo esencial de la misma, como lo necesario (sustancial).

En la intuición, el espíritu *pone fin* al conflicto originario de las actividades contrapuestas, de tal manera que las presenta en un producto común. El espíritu *reposa* en la intuición y la sensación le mantiene atado al sujeto.

Ahora bien, si el espíritu no saliera de esta primera intuición, estaría apegado a la sensación originaria, habría en él una eterna paralización, ningún avanzar de representación a representación, ninguna dirección, ninguna diversidad de intuición externa, y, por consiguiente, su actividad originaria no sería una tendencía a lo infinito y un reproducirse a sí misma hasta lo infinito. Tendremos que afirmar, por tanto, que, a causa de aquella actividad originaria, el espíritu se esfuerza continuamente por cumplir lo infinito y, a causa de la actividad contrapuesta, por intuirse a sí mismo en este esfuerzo. De ahí que pensemos el alma como una actividad que está impulsada continuamente a producir lo finito desde lo infinito. Es como si en ella estuviera concentrada una infinitud y el alma estuviera obligada a presentarla externamente. Pero esto no se puede explicar sino desde el continuo impulso del espíritu de llegar a ser *finito* para sí mismo, esto es, de ser consciente de sí.

Por tanto, todas las acciones del espíritu apuntan a presentar lo infinito en lo finito. La meta de todas estas acciones es la autoconsciencia, y la historia de estas acciones no es otra cosa que la historia de la autoconsciencia.

Cualquier acción del alma es también un estado determinado del alma. La historia del espíritu humano, por consiguiente, no es otra cosa que la historia de los diferentes estados a través de los cuales consiguió paulatinamente la intuición de sí mismo, la autoconciencia pura.

Pero no hay una situación en el alma ni una acción que no la intuya ella misma, y entonces su impulso de autointuirse es infinito, y sólo por la infinitud de este impulso ella se reproduce a sí misma al infinito.

Ahora bien, lo que el alma intuye es siempre su *propia naturaleza que se despliega.* Su naturaleza no es otra cosa que aquella contradicción a menudo mostrada que ella presenta en los objetos concretos. Traza así, a través de sus propios productos, el camino inobservable para los ojos comunes, pero evidente y preciso para los filósofos, a lo largo del cual ella alcanza paulatinamente la autoconciencia. El mundo externo queda desplegado ante nosotros para reencontrar en él la historia de nuestro espíritu.

En la filosofía no descansaremos, por tanto, hasta que hayamos acompañado al espíritu a la meta de todo su esfuerzo, a la autocon-

ciencia. Lo seguiremos de representación en representación, de producto en producto, hasta allí donde se desprende de todo producto, se capta a sí mismo en su actuar puro y no intuye nada más que *a sí mismo* en su actividad absoluta.

Este descubrimiento es, para nuestro presente fin, de la mayor importancia. Buscamos el tránsito de la filosofía teórica a la práctica. Ahora bien, el principio de *toda* filosofía es la autoconciencia. Por ella se describe el círculo completo del espíritu, pues en todas sus acciones él aspira a la autoconsciencia. En la secuencia de estas acciones, por tanto, encontraremos seguramente también una acción en la que filosofía teórica y práctica se limitan y se conectan entre sí. Puesto que ésta es una acción que abarca los dos mundos en que está dividida nuestra filosofía, podemos saber de antemano que ella será la acción más elevada del espíritu humano. Con este supuesto se nos permitirá seguir el camino iniciado.

* * *

Dejamos el espíritu humano en el estado de la intuición y sensación. Si su actividad no debe limitarse en la primera intuición, ella tiene que producirse de nuevo. Por consiguiente, el alma se manifiesta ante todo en un impulso a separarse de la impresión presente; a través de este esfuerzo *surge el tiempo* para ella como una cantidad extensa (aunque sólo según una dirección); el objeto presente entra en el momento pasado, y de ahí que, en la primera consciencia, lo *encontremos* como algo contingente que existe sin nuestra intervención. Pero nuestra existencia completa depende de nuestra actividad, la cual se exterioriza en producciones consistentes. De ahí que sea un impulso *necesario* en nosotros mantener la continuidad de las representaciones, esto es, un *producir externo.* En tanto que el alma se desprende del presente, se dirige necesariamente y al mismo tiempo al futuro. Por consiguiente, en nuestras representaciones existe una sucesión a la que se atiene nuestra propia existencia. Ninguna representación está *fija* en el alma; antes bien, puesto que ella no es sino una actividad del alma, fluye uniforme y continuamente. Por consiguiente, cualquier representación, cualquier actividad necesaria del alma, produce por sí misma una nueva. Es como si el alma estuviera impulsada a presentar en cada momento particular un infinito; puesto que no puede hacerlo, sobrepasa necesariamente cada objeto para presentar lo infinito por lo menos *sucesivamente,* en el *tiempo.* El alma produce ininterrumpidamente la representación de un universo, aunque no puede presentarlo en ningún momento particular. Pero no haría esto si no tuviera en cada momento un sentimiento de su estar limitada y, lo que está vinculado con ello, un impulso necesario a exteriorizarse. Pero precisamente por ello no es en principio

sino una corriente de representaciones. Pues sólo en el tránsito continuo de causas a efectos permanece ella, y no es ya un objeto particular, sino una serie de fenómenos sucesivos a la que el espíritu se siente predispuesto.

Pero que a cualquier causa siga su efecto y que cualquier efecto refiera a su causa, que con ello la sucesión de nuestras representaciones sea infinita y que el momento presente sea un habitante seguro del futuro *(praesens gravidum futuri)*, todo esto testimonia una actividad originaria del alma, la cual no está motivada sino por el *mantenimiento de sí misma;* de lo que se sigue que el alma lleva *en sí misma* su permanencia y la certeza de su existencia, que es una actividad indestructible que se reproduce a sí misma al infinito.

En tanto que el espíritu está inclinado a desatarse del presente, éste se convierte en algo *transitorio* en esta y por esta acción. Pero lo pasado está presente sólo *en el concepto.* El alma, cuya actividad productiva es infinita, continuamente aspira a lo efectivo, y por esto existe en ella un continuo progreso del concepto a la intuición, de ésta al concepto, del pasado al presente y del presente al futuro. En tanto que el alma avanza de representación en representación, el tiempo (originariamente un mero punto) gana extensión y el espacio (al comienzo ilimitado) se limita activamente. Pero una actividad que *limita el espacio y simultáneamente despliega el tiempo,* aparece externamente como *movimiento.* Por tanto, movimiento (como lo común al espacio y al tiempo) es aquello que corresponde externamente a la sucesión de las representaciones y, puesto que el sentido interno deviene necesariamente externo, así el alma intuirá externamente la sucesión de sus representaciones necesariamente como *movimiento.* Este movimiento es necesariamente determinado, es decir, el cuerpo movido recorre un espacio concreto. El espacio, sin embargo, sólo está determinado por el tiempo (éste es la medida absolutamente originaria del espacio). El esquema originario del *movimiento* es la *línea,* esto es, *un punto que fluye.*

La mera sucesión de representaciones externamente intuida da el concepto de *movimiento mecánico.*

Sin embargo, el alma no sólo debe intuir esta sucesión, sino que debe intuirse *a sí misma* en esta sucesión y (puesto que ella intuye sólo actividad) debe intuirse *a sí misma* como *activa* en esta sucesión. Pero ella es activa en dicha sucesión únicamente en tanto que produce y mantiene la sucesión de representaciones por este producir infinito. Por tanto, ella se debe intuir a sí misma en su *producir,* en su *transitar espontáneo de la causa al efecto.* Ahora bien, ella no se intuye en general sin presentarse en un objeto. Por consiguiente, se intuye a sí misma como un objeto en el que es la fuerza productiva.

En tanto que produce *sus propias representaciones, es recíprocamente causa y efecto de sí misma.* Se intuirá, por consiguiente, como

un objeto que es al mismo tiempo causa y efecto de sí o, lo que es lo mismo, como *una naturaleza que se autoorganiza.*

No es éste el lugar para desarrollar convenientemente el concepto de organización, pero hay que reparar en lo siguiente: si el espíritu humano es una *naturaleza que se autoorganiza,* nada puede venirle desde fuera mecánicamente; lo que hay en él tiene que conformarse desde el interior, desde un principio propio. De ahí que todo en él tienda hacia el sistema, hacia la absoluta idoneidad.

Pero todo lo que es absolutamente idóneo es, *en sí mismo, completo y perfecto.* Lleva en sí mismo el *origen* y el *fin último* de su existencia. Pero precisamente éste es el carácter originario del espíritu. Él se autodetermina a la finitud, se construye a sí mismo, se produce a sí mismo al infinito y es así principio y fin de su propia existencia.

En la finalidad se *compenetran* forma y materia, concepto e intuición. Precisamente éste es el carácter del espíritu, en el que lo real y lo ideal están absolutamente reunidos. De ahí que en cualquier organización haya algo *simbólico* y cualquier planta, por así decirlo, sea una *tendencia desviada del alma.*

Puesto que en nuestro espíritu hay un impulso infinito a autoorganizarse, también en el mundo externo tiene que revelarse una tendencia universal a la organización. Así es realmente. El sistema del mundo es una forma de organización que se ha conformado a partir de un centro común. Las fuerzas de la materia química están ya más allá del mero mecanismo. Incluso las materias brutas que se separan de un medio común se escinden en figuras regulares. El instinto universal de formación de la naturaleza se pierde, por último, en una infinitud que el ojo más dotado ya no es capaz de medir. El paso firme y continuo de la naturaleza a la organización aparece suficientemente claro en el instinto animal, que o bien vence, o bien sucumbe, ya se libera, ya se rompe en formas más limitadas, en su lucha con la materia bruta. El espíritu universal de la naturaleza conforma paulatinamente la materia bruta para sí mismo. Desde el musgo en que apenas es visible la huella de la organización, hasta la forma más digna que parece haberse zafado de las trabas de la materia, domina uno y el mismo instinto de trabajar tras uno y el mismo ideal de finalidad, que está impulsado al infinito a expresar uno y el mismo arquetipo, la *forma pura de nuestro espíritu.*

No es pensable una organización sin *fuerza productiva.* Y desearía saber cómo tal fuerza llega a la materia si la aceptamos como una *cosa en sí.* Ya no queda ningún fundamento para temer estas afirmaciones. Sin duda alguna es posible lo que sucede diariamente ante nuestros ojos. Hay fuerza productora en las cosas externas a nosotros. Pero tal fuerza es únicamente la fuerza del espíritu. Por tanto, aquellas cosas no pueden ser *cosas en sí,* no pueden ser realmente por sí mismas, sólo pueden ser *creaciones* y *productos* de un espíritu.

La continuidad de niveles de las organizaciones y el tránsito de una naturaleza muerta a una viva evidencian una fuerza productora que evoluciona paulatinamente hacia la completa libertad. El espíritu debe intuirse *a sí mismo* en la sucesión de sus representaciones. Esto no puede hacerlo sin *fijar* aquella sucesión, es decir, sin presentarse en reposo. De ahí que todo lo orgánico abandone igualmente la serie de las causas y los efectos. Cada organización es un *mundo unificado* (según Leibniz, una representación *confusa* del mundo). Hay un prototipo eterno que se expresa en cada planta; entonces, hasta donde regresamos, encontramos que [la organización] surge de sí misma y a sí misma regresa. Sólo la materia en la que se expresa paga el tributo de lo pasajero, pero la *forma* de la organización (su concepto mismo) es indestructible.

Pero el espíritu, en tanto que fija la sucesión de las representaciones, se intuye en verdad en su capacidad productiva, pero no en la propia *actividad* del producir. Ahora bien, movimiento es lo que corresponde externamente a la sucesión interna de las representaciones. Pero aquella sucesión de representaciones en la que el espíritu debe intuirse a sí mismo activo se mantiene por un *principio de actividad interna.*

Por consiguiente, él debe intuirse a sí mismo como activo en la sucesión de sus representaciones si tiene que intuirse como un objeto que tiene un *principio interno de movimiento en sí.* Tal ser se llama vivo.

Por tanto, la *vida* es algo necesario en la naturaleza. De la misma manera que hay una continuidad de niveles de organización, así también habrá una continuidad de niveles de vida. El espíritu se aproxima a sí mismo sólo paulatinamente. Es necesario que él se exteriorice y que, en verdad, aparezca como *materia organizada y viva.* Entonces sólo lo *vivo* es el análogo visible del ser espiritual. Así como el espíritu sólo permanece en la continuidad de sus representaciones, así lo vivo sólo permanece en la continuidad de sus movimientos internos. Si no hubiera en nosotros un tránsito continuo de representación a representación, se perdería la actividad espiritual; de la misma manera, si no hubiera en los cuerpos un engarce de una función en las otras, una continua reproducción de una por las demás, una equivalencia de las fuerzas continuamente renovada y dificultada, la vida se habría destruido [15]. Todo en el hombre lleva consigo el carácter de la

[15] Quien conozca las más recientes investigaciones sobre el origen y el principio de la vida animal, puede sonarle absolutamente extraño, que aún no se haya establecido nada sobre esto, que se quiera emprender una investigación completamente nueva del asunto desde el principio. Lo que detiene el progreso de estas investigaciones es el concepto dominante de fuerza vital, una verdadera cualidad oculta. El concepto anteriormente establecido de vida se puede aplicar de una manera completamente fácil a

libertad. Es un ser que ha abandonado la tutoría de la naturaleza muerta y se ha responsabilizado del *riesgo* de sus propias fuerzas conflictivas entre sí. Su existencia entera es un riesgo siempre recursivo, siempre reafirmado, al que se somete por propio impulso y del que él se salva a sí mismo.

Pero el espíritu no debe intuir la materia viva, sino que él se debe intuir *a sí mismo* en la materia viva. Él mismo se distingue sólo por su *interior*, sólo por la actividad en las representaciones. Por tanto, este cuerpo tiene que ser en cada momento particular, la expresión fiel de su situación interna. Cada representación del espíritu se dibujará de igual manera en el cuerpo (el objeto externo se dibuja mediante la luz en los ojos, los movimientos se dibujan mediante el aire en el oído, etc.), cada movimiento interno tiene que imitar y, al mismo tiempo, conformar externamente a los cuerpos. De ahí que el hombre sea el único ser que tiene fisionomía. Cuanto más cercano al hombre es un animal, tanto más se aproxima a la fisionomía, etc. [16]

Pero, si el cuerpo es la expresión fiel del alma, entonces ambos coinciden en una intuición, el espíritu se pierde en la materia y no es posible ninguna distinción entre ambos. Y, sin embargo, el espíritu debe intuirse en sus productos sólo a sí mismo, es decir, él debe *distinguirse de sus productos*. La pregunta es: ¿cómo es esto posible?

En cualquier cuerpo se *reúnen* y se *juntan* el espíritu y los elementos del mundo. Así, él traza mediante el cuerpo los límites de su producir, en tanto que intuye la esfera completa de sus acciones posibles en un mundo reducido que él penetra y cuyos movimientos rige por sus representaciones. Pero que este cuerpo es su cuerpo y que se rige por sus representaciones sólo lo sabe porque es consciente de *sus* representaciones independientemente del movimiento que origina en el cuerpo. La cuestión es: ¿cómo es consciente el espíritu de una representación como tal?

---

los fenómenos de la misma. Si se confirma, por ejemplo, que las dos materias eléctricas proceden del aire, se puede pensar fácilmente que, según las diversas maneras y propiedades de los cuerpos por las que se produce esta separación, pueden surgir también diferentes materias positivas y negativas (en analogía con la electricidad) que por su conflicto permanente (probablemente producido por la respiración) pueden mantener la vida.

[16] El realismo craso tiene a su favor las experiencias primeras y más simples. Nosotros vemos porque la luz agita nuestros ojos, etc. Pero ¿qué es la luz misma? A su vez, un objeto. ¿Qué es el ojo sino el espejo de las cosas? Pero el espejo no se ve a sí mismo, él refleja, pero para un ojo ajeno a él. Que el cuerpo es el espejo del universo tiene que ser deducido en el sistema de la filosofía, y el idealismo mismo conduce a un punto de partida desde el que se hace verdadera la proposición de que todas las representaciones surgen en nosotros por influencia de las cosas externas. ¿Y a qué mundo pertenece entonces el cuerpo?, ¿no pertenece al mundo objetivo, esto es, al sistema de nuestras representaciones necesarias?

Hemos perseguido al espíritu a través de la serie completa de niveles de sus producciones. Se debería explicar cómo él es *consciente inmediatamente de sí mismo*, cómo se intuye a sí mismo inmediatamente. Puesto que es *pura actividad*, sólo podía intuirse en su actividad y para esto tendría que *actuar*. Este actuar originario era necesariamente un actuar *sobre sí mismo*, pues hasta ahora no existe para el espíritu nada sino él mismo. Mediante este actuar sobre sí mismo surge para él un mundo de productos. Pero él no debía intuirlos, sino intuirse *a sí mismo* en ellos, a *su actividad*. Esto no es posible sino cuando él separa la *acción* mediante la que *surge* el producto para él respecto del *producto mismo*; o, lo que es igual, cuando separa su *actividad* en la representación respecto del *objeto* de la representación misma. La cuestión es: ¿cómo sucede esto?

Si todos nuestros conocimientos fueran únicamente *empíricos*, no saldrían fuera de las meras intuiciones. Pero, *originariamente*, nuestro saber es meramente empírico. Que distingamos entre el *objeto* de intuición y *ella misma*, el *producto* y la *acción* por la que surge, tiene que ser una acción *posterior* del espíritu.

Sin ésta, intuiríamos en verdad todos los objetos en el *espacio*, pero el espacio mismo sólo en nosotros. Puesto que la conciencia es algo absolutamente interno y puesto que entre ella y las cosas externas no puede pensarse ningún contacto inmediato, entonces nos vemos forzados a afirmar que originariamente no intuimos cosas *externas a nosotros* o, como han enseñado algunos, en *Dios*, sino que las intuimos únicamente *en nosotros mismos*. Si esto es así, entonces no parece posible ninguna separación entre el mundo externo y el mundo interno. El sentido externo, por consiguiente, se diluye completamente en el interno y, dado que lo interno sólo se distingue por oposición a lo externo, entonces con el mundo externo irá inseparablemente el interno como fundamento. El mundo interno, por lo demás, incluye una actividad *libre* de regresar a sí misma. Pero nuestra actividad, puesto que no sale de sí misma, tampoco se replegará libremente en sí; ella estará, por tanto, encerrada y perdida en sí misma.

Podemos explicar esta afirmación mediante el estado en que se encuentra el alma durante el *sueño*. Puesto que ella es una actividad continua, no podemos creer que deje de ser activa en esta situación, es decir, que deje de producir representaciones. Pero, porque el alma está separada del cuerpo, porque es imposible con ello toda relación con un espacio externo, el alma en esta situación lo intuye todo sólo en sí misma, si bien no llega ni al concepto ni al juicio y, precisamente por esto, tampoco al recuerdo de las representaciones que ha tenido, por lo que parece dormir junto con el cuerpo. En la situación intermedia entre el sueño y la vigilia, el alma es estorbada en su actividad natural por la imaginación semiconsciente. De ahí

surgen los sueños, en los que el alma intuye en verdad con conciencia, pero en la mayor confusión. Los objetos flotan en esta situación en un mundo intermedio y el alma, aunque a menudo juzga que sueña, no puede dar cuenta de sus representaciones porque no está en condiciones de separarse de los objetos.

No es, por tanto, posible que toda la actividad del espíritu desaparezca en la intuición, pues de otra manera ni siquiera seríamos conscientes de esta intuición. La pregunta es entonces si se encuentra en nuestra experiencia interna algún producto de una tal actividad que domina por encima de la intuición.

Que en la situación de intuición, representación y objeto son uno y lo mismo, tiene que aceptarse (según lo anterior), aunque nosotros los dividamos desde el momento en que hablamos de esta división. Pero, puesto que están necesariamente reunidos en nosotros, no pueden separarse *realmente*, sino sólo *idealmente*, en el *pensamiento*. La cuestión es: ¿cómo es posible en nosotros el *pensamiento*?

Se aclara desde aquí, para recordar lo anterior, que el *pensamiento* no puede ser nuestra actividad originaria, pues él sigue ante todo a la intuición y requiere para su propia explicación un principio superior desde el que surge (como Minerva de la cabeza de Júpiter). Sin una *energía originaria* del espíritu no hay ninguna *libertad del pensar*; sin libertad del pensar no hay ninguna distinción del objeto y de la representación; sin esta diferencia no hay conciencia, ni la filosofía que procede de aquella distinción.

Existe en nosotros una capacidad de repetir *libremente* la acción del espíritu en la intuición y, así, de distinguir lo necesario de lo contingente en ella. Sin esta distinción todo nuestro conocimiento sería únicamente *empírico*. Es, por consiguiente, esta *capacidad de los conceptos a priori* la que nos hace capaces de abandonar la situación de la ciega intuición. Pero estos conceptos no son sino las *maneras* originarias *de intuición* del espíritu. Como conceptos, existen en tanto que los comprendemos, esto es, en tanto que los *abstraemos*, y no son innatos (pues lo que es innato existe sin nuestra intervención). El alma no puede ser una cosa particular en la que se hayan implantado ideas concretas, ya que, separada de sus ideas, ella misma no es nada. Por consiguiente, sus ideas no son innatas a ella, sino que ella es innata a sí misma. Pero a quien es incapaz de captar al espíritu en su *actividad*, en su actuar, a quien, por tanto, no conoce de él sino lo que ha *abstraído* de él, las acciones originarias del espíritu por las que ha llegado a la autoconciencia le parecen meras disposiciones formales que son desarrolladas por impulsos externos, pero el espíritu mismo desaparece como algo en reposo, en el que no se puede distinguir nada parecido a una *capacidad* originaria de actuar. Pero tal capacidad en reposo del espíritu es un verdadero absurdo que sólo es real en las abstracciones de los filósofos.

El espíritu debe ser consciente de sí mismo en su actuar puro, pero el concepto es sólo una intuición residual. Por tanto, el concepto coincide con la intuición en una conciencia. Por consiguiente, el concepto solo no basta para explicar una autoconciencia del espíritu.

También al animal, que ha caído en un estupor permanente, se le puede negar tanto el concepto como la intuición. Pero lo que le falta al animal (y al hombre que se aproxima a él) es la *conciencia que distingue y relaciona* libremente, en una palabra: el *juicio*, el privilegio del ser racional. En el juicio están vinculadas ambas acciones, la libre distinción de la intuición y del concepto y la libre relación de ambos entre sí. A través del juicio el producto de la intuición deviene *objeto* que determinamos. En tanto que juzgamos, la representación se separa del alma y entra como *objeto* en una esfera ajena a ella.

Pero el juicio mismo no es nada originario. Debemos preguntarnos, *ante todo*, en virtud de qué le es posible al espíritu *distinguir* objeto y representación. La naturaleza ha resuelto este problema por un arte escondido en lo profundo del alma humana. Para que no coincidan ambos, concepto y objeto, en una conciencia, la imaginación extiende el concepto más allá de los límites de la individualidad, de tal manera que el concepto queda indeciso en medio de la universalidad y la individualidad. Así, en tanto que ella dibuja sensiblemente la *regla* según la cual surge el objeto, logra reunificar individualidad y universalidad en un único producto mediante un esquematismo propio. *Segundo*, ¿cómo es posible que ambos, objeto y representación, se *refieran* una al otro? La imaginación productiva esboza una *imagen* por la que el concepto es determinado y limitado. En el encuentro del esquema y de la imagen reside, ante todo, la conciencia de un objeto *individual*.

Es un mal inevitable en filosofía el que ella tenga que seccionar en momentos y acciones particulares lo que en el espíritu humano mismo es sólo una acción y un momento. Precisamente por esto, ella es incomprensible para todos los que son incapaces de reunificar mediante la imaginación transcendental lo que se había separado por necesidad. Se muestra evidentemente que el alma no puede esbozar ningún esquema del objeto sin que ella tenga una imagen vaga del mismo que la dirija en el producir, y que ella [no] puede producir una imagen sin que se conduzca en esto según una regla sensiblemente designada (un esquema).

Se muestra así que aquella sucesión de acciones, que todas juntas son condiciones de conciencia, no es ninguna *secuencia*, esto es, que una no presupone ni produce las otras, sino que todas lo hacen recíprocamente. Es una reciprocidad de acciones que vuelven continuamente a sí mismas. En el *juicio*, por consiguiente, reside el punto muerto del que parten todas las acciones teóricas y al que ellas regresan.

Debemos salir de este círculo mágico. Pero cada acción que se refiere al sujeto regresa a este círculo. No es posible abandonarlo sino por medio de una acción que no tiene ya otro objeto que el *espíritu mismo*. Pero es claro que el espíritu no puede ser consciente de su actuar como tal sino en tanto que sobrepasa todo lo objetivo. Más allá de todos los objetos, el espíritu sólo se encuentra en sí mismo.

Pero aquella acción misma por la que el espíritu se separa del objeto no se puede explicar sino desde una *autodeterminación* del espíritu. El espíritu se determina *a sí mismo* a hacer esto y, en tanto que se determina, lo hace.

Es un *impulso* que el espíritu se da a sí mismo de ir más allá de todo lo finito. Él anula para sí todo lo finito y sólo se intuye a *sí mismo* en esto *absolutamente positivo*.

Aquella autodeterminación del espíritu se llama *querer*. El espíritu *quiere* y es *libre*. No puede indicarse un ulterior fundamento de que él *quiera*, pues esta acción es un *querer* precisamente porque sucede *absolutamente*.

En tanto que el espíritu anula para sí todo lo objetivo a partir de este hecho, no le queda a él nada más que la *forma pura de su querer*, que desde ahora es la ley eterna de su actuar.

La pregunta era: ¿cómo llega a ser el espíritu inmediatamente consciente de su acción? La contestación era: porque se separa del objeto, lo que no puede suceder sin que actúe absolutamente. Pero actuar absolutamente se llama «querer». Por tanto, el espíritu sólo es consciente inmediatamente de su actuar en el querer, y el acto del *querer en general* es *la condición más elevada de la autoconsciencia*.

* * *

Ésta es aquella acción que hemos buscado desde el principio, la que unifica filosofía práctica y teórica.

Para esta acción no se puede ofrecer ulteriormente ningún fundamento; puesto que el espíritu es sólo porque *quiere* y se conoce sólo porque se *autodetermina*. Más allá de esta acción no podemos ir y, por esto, ella es con derecho el *principio* de nuestro filosofar.

El espíritu es un querer *originario*. Este querer tiene que ser *infinito*, como él *mismo*. En esta acción del *querer* reside ya el *dualismo* de los principios que domina a través de todo nuestro saber. En esta acción se *escinden* ya ambos mundos en los que se divide nuestro saber.

El espíritu se autodetermina originariamente y por eso es, según su naturaleza, activo y pasivo. Este conflicto originario de hacer y de padecer acaba en la intuición de un mundo objetivo. Pero en dicho conflicto de hacer y padecer sólo él permanece. Si el espíritu no reprodujera aquel conflicto originario, toda su actividad, junto con

este conflicto, encontraría su fin en la intuición. Por eso no puede sino reproducir aquel conflicto, de tal manera que se separa del producto de la intuición, y esto no puede suceder sin autodeterminarse a esto, es decir, sin llegar a ser continuamente activo y pasivo.

El espíritu *quiere*. Pero el *querer* se encuentra en oposición a lo *efectivo*. Sólo porque el espíritu se siente prisionero en lo efectivo exige lo *ideal*. Lo real es así tan necesario y tan eterno como lo ideal y el espíritu está por su propio querer atado a los objetos.

A la inversa, sin libertad de querer sólo habría en nosotros un *representar ciego*, sin ninguna conciencia de *nosotros mismos* en nuestro representar.

Y puesto que el mundo objetivo no es nada real *en sí*, no se comprende cómo *permanece*, a no ser por el continuo *querer* del espíritu. Sólo la libertad de nuestro querer es lo que lleva consigo el completo sistema de nuestras representaciones, y el mundo mismo no consiste sino en esta expansión y contracción del espíritu [17].

A través de este puro querer y actuar del espíritu se origina, ante todo, el *tiempo*, comprendiendo a través de esto la simultaneidad de todas las cosas en el mundo. En la acción más originaria del espíritu reside ya (sin desplegarse) la idea de un universo; ella se desarrolla y presenta ante todo por la serie infinita de las acciones. Sólo aquella única acción es sintética por naturaleza; todas las demás son sólo analíticas *en relación* con ella.

* * *

Con ocasión de *Kant*, se ha cuestionado muchas veces cómo conectar la filosofía práctica y teórica; muy frecuentemente se ha dudado si ellas se conjuntan en un sistema. Pero, si se hubiera reparado en la idea de autonomía que él mismo propuso como principio de su filosofía práctica, se habría encontrado fácilmente que esta idea es en su sistema el punto en que se unen la filosofía práctica y teórica, y que en ella se expresa ya la síntesis originaria de la filosofía teórica y práctica. Espero hacer esto evidente.

Toda filosofía práctica exige como principio la *libertad transcendental*. Pero de ésta se afirma en la *KpV* que sería completamente impensable si las leyes naturales en general, y en particular la ley de causalidad, fueran leyes de las *cosas en sí* y no de meros *fenómenos*. Aquí se distingue, por consiguiente, una conexión necesaria de la filosofía teórica y práctica en este sistema.

Más aún, el propio Kant afirma que, si las acciones de los hom-

---

[17] Una imagen de la creación continua que Lessing tomó de Leibniz en su conversación con Jacobi.

bres pudieran y tuvieran que explicarse con necesidad *psicológica* y según las *leyes de causa y efecto*, ¿acaso no sería necesario que desapareciera la *idea de libertad* y con ella todos los conceptos de culpa y mérito? ¿Por qué? *¿Quién* es, entonces, aquí el que explica? Yo mismo. ¿Y *para quién* se explica? Antes de nada, para mí mismo. ¿Quién es entonces aquel *Yo* al que sus *acciones*, aunque sean libres, se le manifiestan como consecuencia de una conexión necesaria de causas y efectos? Claramente, un ser que da a esas acciones una esfera externa, que *se manifiesta a sí mismo*, que *deviene empírico para sí mismo* y *a partir de sí mismo*, un principio que, puesto que a él todo lo demás se le manifiesta, no es fenómeno ni puede originarse bajo leyes de los fenómenos. Obviamente, *Kant* establece mediante aquella afirmación que las acciones libres que se nos manifiestan empíricamente presuponen un principio superior en el que la realidad y la posibilidad, necesidad y libertad, real e ideal, están unificados originariamente (como por una armonía preestablecida).

Ahora bien, si el espíritu humano es originariamente autónomo, entonces es un ser que lleva consigo no sólo el fundamento, sino también los límites de su ser y de su realidad, y nada ajeno le puede marcar estos *límites*, cerrándose en sí y siendo *en sí mismo* una totalidad completa [18]. Si un ser así debe intuir un mundo *externo*, éste debe ser adecuado a su naturaleza, de tal manera que sólo es acción *interior* del espíritu que le aparece externamente de una manera necesaria y bajo leyes necesarias. Pero a las leyes *absolutamente internas* también pertenecen preferentemente aquellas en las que somos conscientes de nosotros mismos como seres morales. Esto último no podemos hacerlo sin distinguir entre aquellas acciones y nosotros mismos, esto es, sin intuirnos externamente.

De igual manera, si tal ser cerrado en sí mismo debe actuar sobre un mundo externo, éste tiene que caer en el círculo de su actividad originaria, y lo sensible debe distinguirse de lo suprasensible no por la *forma* sino según sus *límites*.

A la inversa, si el mundo exterior, como demuestra Kant en la filosofía teórica, es un mero fenómeno, no puede comprenderse cómo una diversidad infinita de cosas externas y un sistema de regularidad y finalidad pueden originarse de la capacidad de representar de un ser moralmente vacío y muerto, sin fin y sin destino [19].

Por consiguiente, es claro que ambas, la filosofía teórica y práctica de Kant, son igualmente incomprensibles y arbitrarias si no se de-

---

[18] En cierto modo, un monograma de la libertad construido desde lo infinito y lo finito (1.ª ed.).

[19] Tampoco captará este idealismo quien no comprenda que lo originariamente práctico es en nosotros la única fuente de todo lo real para nosotros.

rivan ambas de un principio, de la autonomía originaria del espíritu humano.

* * *

Si nosotros abstraemos de la investigación de todo interés material y traemos a consideración el método que debemos seguir, llegaremos a los siguientes resultados.

La filosofía teórica requiere que se explique el origen de la representación. ¿De dónde le viene a ella la necesidad de explicar?, ¿y acaso no es ya esta explicación misma una acción que presupone que nosotros nos hemos hecho independientes de nuestras representaciones, esto es, que nos hemos convertido ya en seres *prácticos*? Por consiguiente, la filosofía teórica presupone la práctica en sus primeros principios. Y, a la inversa, la filosofía práctica presupone la teórica. El mejor lector me dispensará la prueba incluso si él no hubiera sido introducido en lo antecedente. Por tanto, es una solución *unilateral* para ambas preguntas no encontrar cómo la filosofía teórica y la práctica sean posibles; hay que darles una solución *común*, si se quiere resolver el problema en general.

Pero esta solución no puede encontrarse ni en la filosofía teórica ni en la práctica, pues ambas concluyen recíprocamente una a partir de la otra; sino sólo en una *filosofía más elevada* que abarque a las dos, la cual precísamente tiene que partir de una *situación absoluta* del espíritu humano en la que no es ni teórico ni práctico, pero que desde ella tiene que darse un tránsito común al territorio de lo teórico tanto como al de lo práctico.

Pero el tránsito desde una situación *absoluta* indeterminada a una determinada no puede acontecer por determinación *externa*, pues en esta circunstancia el espíritu está cerrado a cualquier causa externa. Si él debe llegar a ser determinado (y esto tiene que presuponerse), sólo puede *determinarse por sí mismo*. Este *autodeterminarse* del espíritu tiene que ser el tránsito común a la filosofía teórica y práctica, y así nos vemos en el mismo punto del que partimos.

* * *

Es una tarea equivocada querer fundamentar la filosofía teórica por la mera teoría. Hacer esto es simplemente como si al construir un edificio filosófico (como lo era claramente la obra de Kant) pudiéramos bastarnos con tales fundamentos teóricos, de la misma manera que si para construir un edificio bastara con que estuviera sobre la tierra. Pero, cuando se habla de un sistema, se debe preguntar sobre qué reposa la tierra y sobre qué reposa esto sobre lo que reposa la tierra, y así al infinito.

Sólo puede llamarse *sistema* a aquel todo que reposa *sobre sí mismo*, que se cierra en sí, que no supone ningún fundamento externo de su movimiento y de su conexión. El edificio del mundo será un *sistema del mundo* cuando se descubra la equivalencia en general de las fuerzas del mundo. La filosofía, para llegar a ser sistema, debe descubrir una equivalencia universal semejante entre las fuerzas espirituales. Pero, de la misma manera que las fuerzas de las que consiste el universo no pueden a su vez explicarse desde la materia (pues ésta las presupone y tiene que explicarse desde ellas), así el sistema de nuestro saber no puede explicarse desde nuestro saber, sino que presupone un principio que es más elevado que nuestro saber y conocer. Lo que supera todo nuestro conocer es la capacidad de *querer* en nosotros o la *libertad transcendental.* Esto, como límite de todo nuestro saber y hacer, es necesariamente también lo único *incomprensible e irresoluble* y, por naturaleza, *exento de fundamento*, lo más indemostrable, pero, justo por eso, lo más evidente e inmediato en nuestro saber.

La revolución completa que la filosofía experimenta por el descubrimiento de este principio, se debe sólo al feliz pensamiento de que el punto de vista desde el cual tiene que considerarse el mundo no hay que colocarlo en el mundo mismo, sino fuera de él. Es la vieja exigencia de Arquímedes (aplicada a la filosofía) lo que se cumple en aquel pensamiento. Colocar la palanca en el punto más firme dentro del mundo y querer moverlo desde esta posición es un trabajo inútil. Hay que situarse en un punto más elevado para mover las cosas particulares. Arquímedes exigió un punto más firme fuera del mundo. Querer encontrarlo *teóricamente* (en el mundo mismo) es un contrasentido.

Pero si hay en nosotros una *conciencia pura* que es independiente de las cosas externas, que no es vencida por ningún poder externo, que se *sostiene* y se *mantiene* a sí misma, entonces ella es lo que Arquímedes exigía y que no encontró, un punto firme en el cual la razón pueda colocar su palanca sin situarlo por ello en el mundo presente o en cualquier mundo futuro, sino sólo en la *idea interna de la libertad* [20], la cual es principio de ambos mundos porque a ambos reúne.

De esta libertad absoluta no llegamos a ser conscientes sino por lo *hecho*. Deducirla más allá es imposible.

La fuente de la autoconsciencia es el *querer*. En el *querer absoluto* el espíritu es consciente inmediatamente de sí mismo, o tiene la *intui-*

---

[20] Las palabras de Kant, en su tratado, de un *Tono distinguido en la filosofía* *.

* *Von einem neuerdigs erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796, t. VI, Weischedel, pp. 375-399.

ción intelectual de sí mismo. Este conocimiento se llama intuición porque es *inmediato*, *intelectual* porque tiene una *actividad* como objeto, la cual sobrepasa todo lo empírico y no es alcanzada nunca por *conceptos*. Lo que se presenta en conceptos, *reposa*. Sólo hay, por consiguiente, conceptos de los objetos, de lo que está limitado y es intuido sensiblemente. El concepto de movimiento no es el movimiento mismo, y sin intuición no sabríamos lo que es el movimiento. Pero la *libertad* sólo es conocida por la libertad, y la *actividad* sólo es aprehendida por la actividad. Si no hubiera en nosotros ninguna intuición intelectual, estaríamos presos en nuestras representaciones objetivas y no habría *pensar transcendental*, imaginación transcendental, ni siquiera filosofía teórica o práctica.

Aquel intuir de *nosotros mismos* en nuestra actividad pura es lo que hace posible la unidad *objetiva* de apercepción y el correlato de toda apercepción, el «yo pienso». Es cierto que la proposición «yo pienso» es meramente *empírica*, pero el Yo en esta proposición es una *representación puramente intelectual* porque antecede necesariamente a todo pensar empírico [21]. Esta actividad de autointuición, y la libertad transcendental en la que se obtiene, es lo único que hace que en la corriente de las representaciones *yo mismo* no me hunda, que continúe de acción en acción, de pensamiento en pensamiento, de tiempo en tiempo (como sobre una invisible barca) [22].

Todo entusiasmo sobrepasa los límites de la razón. Afirmamos que estos límites los traza el espíritu mismo, pues él se da su propia esfera, se intuye en esa esfera y nada es para él fuera de esa esfera. Es ridículo encontrar en el entusiasmo lo que hace imposible para siempre todo entusiasmo.

Esta filosofía está quizá más segura aún frente a las comparaciones que se quieran hacer entre ella y cualquier otra. ¡Qué profundamente superan el brío de esta filosofía las investigaciones sobre un

---

[21] Otra vez las propias palabras de Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 423, nota. Es curioso cómo ciertos filósofos repiten eternamente las palabras de Kant como si fueran menores de edad, o como si de los cien pasajes, por ejemplo, de los que Kant habla en contra de la posibilidad de una intuición intelectual en su sentido, ni siquiera hubieran leído uno. Es como si temieran, una vez que se les ha demostrado que no comprenden a su dueño y señor, perder también la gloria de leer aplicadamente y repetir de memoria sus palabras que nadie quiere poner en duda.

[22] No tengo nada que añadir a lo que Fichte ha dicho en el cuarto cuaderno del volumen V del *Philosophische Journal* *. En el fondo, toda la investigación pertenece a la Estética (donde volveré sobre ella). Pues esta ciencia indica, ante todo, la entrada a toda filosofía, pues sólo en ella puede explicarse lo que es el espíritu filosófico, sin el que querer filosofar no es mejor que querer permanecer fuera del tiempo o hacer poesía sin imaginación.

* Se trata de la misma revista en la que aparecieron estos tratados.

primer teorema en la filosofía, con el que se quería introducir de nuevo por un tiempo el antiguo dogmatismo, precisamente, el reflejo negativo de todo pensamiento transcendental! El dogmatismo coloca a sus partidarios desde un principio en un sistema necesario de representaciones desde el cual es imposible encontrar una salida o un camino hacia el mundo más elevado (de la libertad). La filosofía transcendental tiene su característica propia en el hecho de que ella pone desde el comienzo en libertad a aquel que la comprende, y así desata las trabas con que el saber empírico lo había atado. Todo lo objetivo es limitado según su naturaleza. Lo que es nuestra propia obra, en tanto que ha sido objetivado e introducido desde nuestra alma, llega a ser para nosotros límite y oculta el sentimiento corporal bajo el cual él se produjo.

La filosofía transcendental, en tanto que considera de entrada todo lo objetivo como no existente, se dirige por su naturaleza a lo *vivo* y a lo que está en *devenir*, pues ella es *genética* en sus primeros principios y el espíritu llega a ser y crece en ella justamente con el mundo. Ella tiene en común con el escepticismo la *libertad de contemplación* y del razonamiento, y con el *dogmatismo* la *necesidad de las afirmaciones*. Sus efectos se dejan sentir en otras ciencias, porque ella no sólo cubre las cabezas, sino que, como a través de una corriente eléctrica, alcanza también su polo opuesto.

IV. [TRATADO]

«Es un idealista: su sistema es un idealismo»; así se habla a veces y creemos con ello haber despreciado al hombre y su sistema. Queridos amigos, si supierais que, en tanto que se es idealista, se es al mismo tiempo y a causa de ello el más firme y estricto realista, hablaríais de otra manera. ¿Cuál es vuestro realismo?, ¿en qué consiste en el fondo? En la afirmación de que hay algo fuera de vosotros —no sabéis qué, ni cómo, ni dónde— que ocasiona vuestras representaciones. Dicho en confianza, esto es falso. Esto no lo habéis sacado de vosotros mismos; lo habéis aprendido en una escuela y lo repetís sin comprenderlo vosotros mismos. Vuestro realismo es tan viejo como aquella afirmación y queda infinitamente más bajo que aquella explicación del origen de nuestras representaciones a partir de las superficies más externas de las cosas.

Nosotros nos remitimos a este realismo *originario*. Éste cree que no quiere sino que el objeto que vosotros representáis sea también y al mismo tiempo el real. Pero esta proposición no es otra cosa que el más claro e innegable idealismo, y así, por mucho que deseéis oponeros a éste, sois también *idealistas natos*.

De este realismo la filosofía de la escuela no sabe nada porque en

ella la naturaleza humana está lamentablemente oculta bajo un fuego fatuo de conceptos. Vosotros debéis sentir que sois dignos de una filosofía mejor. Dejad a los muertos enterrar a sus muertos y preservar vuestra naturaleza humana, cuya profundidad aún ninguna filosofía ha fundamentado desde conceptos.

Si se hubiera podido preservar que las creencias ciegas en las expresiones de un hombre eran mucho más imprudentes que las creencias en su propia filosofía, se habría podido sentir que Kant expusiera en el lenguaje del dogmatismo su filosofía, la cual debía destruir de raíz todo dogmatismo.

«No conocemos las cosas en sí», dice Kant. Si alguien dice: «yo no conozco al señor X», esto quiere decir que yo sé que X existe en la naturaleza, sólo que no lo conozco. Claramente esta expresión *presupone* la existencia de la cosa en sí. Así hablaría un dogmático que quisiera hacer comprensibles a un tercero las afirmaciones de Kant en su lenguaje.

Un kantiano no tendría que quedarse meramente en palabras, sino que tendría que ir a la cosa, en verdad, en contra de la letra de su maestro, y afirmar su espíritu de una manera adecuada, diciendo *que realmente conocemos las cosas en sí*, es decir, que entre lo representado y el objeto real no existe ninguna distinción.

Debe elogiarse a aquel que quiere entender literalmente a su señor y maestro. Hay gente que no sospecha que en la letra de tal hombre queda todavía mucho más de lo que ellos puedan captar [23]. Si se quiere comprender a Kant realmente según la letra cruda, nadie lo ha comprendido mejor que sus oponentes, como B. Stattler * y otros, pero, ante todo, un cierto señor Schäffer **, que publicó en 1792 un escrito titulado *Inconsecuencias y contradicciones notables en la filosofía kantiana y, en particular, en la KrV*, Dessau, Hofman [24].

[23] Ellos no comprenden que una filosofía atrevida tiene también el derecho de hablar osadamente, y que las expresiones por las que ellos son afectados sólo corresponden a pequeños espíritus (1.ª ed.).

[24] 1.ª ed.: Pero ¿qué significa espíritu y letra? La letra es y seguirá siendo muerta por sí misma. También vosotros, los que repetís maquinalmente, introducís en las letras de vuestro señor un espíritu, sólo que un espíritu (o no-espíritu) a vuestra manera. Porque vosotros mismos veis que, se proceda como se quiera en el filosofar, acabáis

* Bendik Stattler es el autor de un *Anti-Kant*. Su éxito ha sido inversamente proporcional a su celo y afán, pues escribió nada menos que dos volúmenes de 429 y 482 páginas. No totalmente satisfecho con ello añadió un *Anhang* (Apéndice) de 312 páginas. La obra apareció en Munich en 1782.

** La obra a la que se refiere aquí Schelling es *Auffallende Widersprüche in der kantische Philosophie besonders in der Kritik der reinen Vernunft, ausgehoben und aus Licht gestellt von Wilhen Friedrich Schäffer*, Desau, 1792.

Cualquier expresión atrevida en la filosofía limita con el dogmatismo, porque busca representar lo que nunca puede ser *objeto* de representación. Él *simboliza* lo que no puede ser sensibilizado. Se toma el símbolo por el objeto y así surge una filosofía que suena aún más aventurada que la religión de los antiguos egipcios o la mitología de los hindúes, según las modernas representaciones de ella.

Las *cosas en sí* difícilmente han estado delante de Kant en el sentido en que él nos habla de ellas. Debían ser sólo el *empujón* para despertar al lector del sueño del empirismo, que cree poder explicar la experiencia por la experiencia, el mecanicismo por el mecanicismo. «El principio de lo sensible no puede residir en lo sensible, sino que tiene que estar en lo suprasensible.» Esto dijo Kant, como todos los verdaderos filósofos anteriores a él, y al mismo tiempo que él nadie lo ha dicho más clara y acertadamente que *Jacobi*. Aquí reside precisamente el carácter de todo lo sensible, que es *condicionado*, que no tiene su *fundamento* en sí mismo.

Este principio suprasensible de todo lo sensible Kant lo ha *simbolizado* por la expresión «cosa en sí», expresión que como todas las expresiones simbólicas entraña una contradicción, porque busca representar lo incondicionado por lo condicionado, busca hacer lo infinito finito. Tales expresiones contradictorias (absurdas) son las únicas por las que podemos representarnos *ideas* en general. Se sabe de sobra lo que una cabeza *sin estética* puede hacer con tales palabras. Platón se extenuó en palabras para expresar que las ideas contienen un *ser* que domina sobre toda la *existencia empírica*. Pero, sin embargo, aún hoy se pueden escuchar pruebas de que las ideas de Platón eran sustancias efectivas, exactamente como la cosa en sí. (Véase *Memnonium*, de Plessing, y otros escritos.)

Un pasaje notable sobre esto se encuentra en el escrito de Kant contra Eberhard * (*Sobre un descubrimiento*, p. 55.561): «Que no-

---

filosofando, decís que hacéis esto, que filosofáis de una manera libre y franca, por vuestra propia cuenta, y que no os jactáis de la letra de otro.

Es claro, por lo demás, que este señor y maestro no os ha tomado en cuenta, pues de otra manera habría atacado vuestra filosofía desde la raíz. Es la razón perezosa la que lleva consigo la aspiración permanente por las cosas en sí y otros fantasmas del mismo género. Decir que no conocemos la cosa en sí (acerca de lo cual testimoniáis a la filosofía vuestro más sincero pésame y dais el pretexto de la limitación de la capacidad del conocimiento) no significa extirpar aquella exigencia, sino mantenerla y alimentarla.

Por consiguiente, no hay que sentir aquí sino que incluso la letra de esta filosofía fuera demasiado atrevida para la mayoría.

* El escrito de Kant contra Eberhard lleva por título *Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.* Apareció en 1790 en Könisberg, en la editorial de Nicolovius, y está editado en el t. V de las *Werke*, ed. W. Weischedel.

sotros tenemos que ir a las cosas en sí (para la explicación de las representaciones) es la permanente afirmación de la *KrV*, sólo que este fundamento de la materia de las representaciones no hay que buscarlo, a su vez, en las cosas como objetos de los sentidos, sino en algo suprasensible que queda como fundamento de ellas y de lo que no podemos tener ningún conocimiento (se comprende siempre conocimiento teórico, categórico, que se interesa por la existencia). La *KrV* dice: los objetos como cosas en sí dan la materia de las intuiciones empíricas (ellas contienen el fundamento de determinar la capacidad de representar de manera adecuada a la sensibilidad, pero no son la materia de las mismas)».

Es claro que las cosas en sí no designan aquí sino las *ideas* de un fundamento suprasensible de las representaciones; contienen sólo el principio de *determinación sensible* de la capacidad de representar. Sin este determinar, nosotros mismos no seríamos conscientes de este fundamento suprasensible. *En esta acción de determinar* (de nosotros mismos) *el mundo se escinde en dos, el sensible (real, de los fenómenos) y el suprasensible (ideal, de las cosas en sí)*.

Sé perfectamente que Kant dejó completamente indeterminado en su filosofía teórica este principio suprasensible según el que *se construyen* todas las representaciones. Polémicamente, en algún sitio, opuso al materialismo como hipótesis la afirmación de que podría ser que el *sustrato inteligible de la materia y del pensar fueran uno y el mismo*.

En las *Explicaciones* del señor Schulz * recuerdo haber leído que lo que nos determina a las representaciones podría perfectamente no ser muy distinto del alma misma. Aquí, obviamente, todo es incierto y confuso.

Pero, como consecuencia, Kant ha dejado sin explicar el resto de su sistema de filosofía teórica, ya que esto sólo puede explicarse desde aquel *principio originariamente interno de todo representar* (lo que Kant en modo alguno ha intentado determinar). Yo quiero aducir un ejemplo de esto.

Él deriva las categorías desde las funciones formales del entendimiento (en el uso lógico); estas funciones, sin embargo, requieren una superior deducción, y, a la inversa, deben ser deducidas desde las categorías. Una vez que ha establecido la tabla de las categorías, continúa Kant, «sobre aquélla se pueden hacer consideraciones apropiadas que quizá podrían tener consecuencias relevantes en relación con la forma científica de todo conocimiento racional», a saber:

---

* La obra a la que hace referencia Schelling lleva por título completo *Erlauterungen über des Hernn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft*, Könisberg, 1791, 254 pp. Este discípulo de Kant, en quien el maestro había puesto bastante confianza, ya antes había editado una *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg, 1789.

«Que en cualquier parte se requiere para pensar un mismo número de categorías de cualquier clase, o sea, tres, pues toda la división de los conceptos tiene que ser dicotómica (según la ley de contradicción). De ahí que surja sintéticamente una tercera categoría en cualquier clase por medio de la vinculación de la primera con la segunda (por consiguiente, sintéticamente).»

Cualquiera comprende que en esta tabla de categorías nos es propuesta intuitivamente y con precisión matemática la forma originaria según la cual se conduce el espíritu en todas sus construcciones. Pero, de que el espíritu humano esté obligado en general a *construir desde opuestos* todo lo que intuye y conoce, no se ve el fundamento sin descubrir el *dualismo originario* en el hombre que Kant plantea en su filosofía práctica pero que, en general, ha *supuesto* en la teórica.

Consideraciones de este tipo no son cavilaciones filosóficas, pues tan profundo como reside su fundamento, así alcanza su extensión. Aquellas dos categorías de las que habla Kant son ramas principales de uno y el mismo tronco que se extiende en infinitas *ramificaciones* sobre toda la naturaleza. No sólo conduce hasta aquella duplicidad de los principios la posiblidad de una materia y de un sistema del mundo en general, sino también todo el mecanismo y organismo de la naturaleza [25].

La tabla de las categorías se ha descrito y copiado un número infinito de veces, y con esto se ha abusado de fórmulas inesenciales; pero del uso *real* de aquéllas, el que Kant expresaba cuando ofreció la exposición de las mismas para servicio de todas las ciencias, se ha comprendido hasta ahora bien poco.

Vuelvo atrás. En la filosofía *teórica* de Kant el principio suprasensible de todo representar está sólo indicado. Pero en la filosofía *práctica* aparece, como principio de nuestro actuar, *la autonomía del querer* y, como lo único suprasensible de lo que tenemos certeza, la *libertad* en nosotros. Pero aquí se disuelve el enigma.

De ahí que *Reinhold* * (cuyo tratado *Estado actual de la Metafísica*, en la segunda parte de sus *Escritos escogidos*, ha dado lugar a las

---

[25] Quizá haya que demostrar aún que todos los llamados fenómenos extraordinarios (aún no explicados) de la naturaleza surgen de aquella relación recíproca de los cuerpos sólidos como aquellos fluidos en su mayor parte desconocidos que llenan nuestro sistema planetario y sin duda todo el espacio del universo. Lo que nosotros vemos de estos fluidos es que aparecen bajo las formas más diversas, pero activos siempre sólo en su separación (en materias positivas y negativas).

* *Gegenwartiger Zustand der Metaphysik* era una refundición de 1797 de la obra premiada por la Academia de Berlín sobre *Los progresos de la Metafísica*. Apareció en la segunda parte de los *Ausgewhälte Schriften*. La novedad del escrito consistía en la introducción de análisis sobre la obra de Beck y de Fichte, que en el primer escrito no se mencionaban. Cf. mi introducción a los *Escritos filosóficos* de Reinhold.

anteriores anotaciones) se pregunte si el idealismo transcendental en toda su extensión expuesto por *Fichte por primera vez* es el mismo que el idealismo *kantiano*, o se separa de él en la afirmación fundamental de que el principio de las representaciones únicamente es interno (y no hay que buscarlo en *algo* distinto del *Yo*); la contestación a esta pregunta, siguiendo lo anterior, es la siguiente:

Ambos filósofos están de acuerdo en la afirmación de que el fundamento de nuestras representaciones no reside en lo sensible, sino en lo *suprasensible*. Este principio suprasensible Kant tiene que *simbolizarlo* en la filosofía teórica y por ello dice que las *cosas en sí*, como tales, dan la materia a nuestras representaciones. Fichte puede prescindir de esta representación simbólica porque él no ha tratado la filosofía teórica separada de la práctica, como Kant. Precisamente en esto consiste el mérito *más propio* de Fichte: el principio que Kant pone en la *cima* de la filosofía *práctica* (la autonomía del *querer*) Fichte lo *amplía* a principio *de toda la filosofía* y por eso deviene fundador de una filosofía que con derecho puede llamarse la *filosofía superior*, porque ella, según su espíritu, no es *ni teórica ni práctica sólo*, sino *ambas al mismo tiempo*.

El propio Reinhold explica (en el escrito citado, pp. XI, XII, del prólogo) que no ha sido su fin presentar este idealismo en su contorno total. Él prefiere deducir de esto que el principio del mismo queda *fuera de la mera* filosofía *teórica*. «Sensibilidad y entendimiento, dice él, son pensables sólo en relación con un No-Yo que en ningún caso es puesto por la sensibilidad y el entendimiento, sino que sólo es *presupuesto*.» (No se entienda mal esta posición) Tomado en sentido estricto, tanto el entendimiento como la sensibilidad presuponen un *objeto* y entonces el mundo de los objetos mismo no es otra cosa que nuestra sensibilidad originaria y nuestro entendimiento originario. El entendimiento presupone el objeto, tanto como éste el entendimiento (como capacidad en reposo). El entendimiento (en la actividad constructiva) y el objeto son uno y el mismo e inseparablemente. Reinhold quiere decir esto: sensibilidad y entendimiento no son pensables sin objeto (el cual surge por ellos) como se aclara desde la proposición: «la razón pura es la *absoluta actividad*». En principio se puede comprender bajo «razón pura» tanto la razón teórica como la práctica, pero la primera no es una actividad absoluta, sino que ella misma es la imaginación espiritualizada (por la razón práctica). Por consiguiente, Reinhold parece comprender aquí por razón pura la *práctica*. Entonces se puede preguntar cómo es vinculable esta posición (que la razón pura es *actividad absoluta*) con las siguientes *Anotaciones sobre los conceptos kantianos de la libertad del querer*. En estas anotaciones se afirma que la libertad del querer es totalmente *diferente* de la razón pura práctica. Yo no sé cómo puede pensarse la *razón práctica* (legisladora) distinta del *querer* que también debe ser

legislador. De esto aún hablaremos después. Sea como quiera, desde lo siguiente es claro, en cualquier caso, que el autor se ha colocado sobre el punto de vista práctico del idealismo y deja a un lado el punto de vista teórico.

«El Yo se opone a sí mismo un No-Yo. Por esta actividad absoluta (por la que se pone el Yo mismo) es puesto el No-Yo como tal. La proposición que expresa esto presenta la antítesis originaria: «el Yo se opone a sí mismo un No-Yo, o que por el Yo se pone el No-Yo absolutamente». Supuesto que alguien quiera hacerse un concepto completo del idealismo transcendental a partir de este pasaje, entonces la proposición de que el Yo se opone absolutamente un No-Yo no podría entenderse de otra manera que de ésta: el Yo se opone un No-Yo *en la idea*. Pero con esto no habríamos ganado nada para la explicación de la *necesidad* de nuestras representaciones objetivas.

Pues aquella acción del *oponer* es una acción *libre acompañada de consciencia*, pero no una acción *originaria* ni, por consiguiente, *necesaria*. Naturalmente, el Yo se opone al No-Yo y, en tanto que hace esto, deviene *práctico*; pero no puede hacer esto y, por consiguiente, no puede devenir *práctico* sin el No-Yo o sin presuponerse a sí mismo *limitado* por el No-Yo. El *sentimiento* de este ser limitado se origina ante todo por aquella acción del oponer, pero aquel sentimiento no podría producirse si aquella limitación no fuera *originaria y real*. Que el Yo llegue a ser *práctico* (y de esto es de lo que se habla aquí) requiere algo doble: primero, que el Yo esté limitado en sus representaciones (el Yo es limitado no como un objeto que está determinado en sus límites por algo exterior *sin su intervención*, sino porque *él se siente limitado* —pues en general el Yo no es sino lo que siente o intuye en sí—), pero no se puede *sentir* como limitado sin oponerse límites ideales, y, por consiguiente, lo segundo, que él se *opone* a los límites (el No-Yo). Pero esto no puede suceder, a su vez, sin que él esté *realmente* limitado.

Nos vemos aquí presos en un círculo inevitable, el cual, aprehendido correcta y firmemente, nos abre de una vez la naturaleza de nuestro espíritu y nos eleva imperceptiblemente al punto más alto del idealismo transcendental.

«No podemos actuar *idealmente*, no nos podemos *oponer* los límites originarios sin ser *algo realmente limitado* y, a la inversa, no somos algo *realmente limitado sin sentir* esta limitación, sin oponérnos a ella *idealmente*.» Por tanto, se muestra que aquella acción por la que nosotros somos pasivos y limitados y la otra, por la que *nos limitamos a nosotros mismos* (activamente) en tanto que nos *oponemos a los límites, son una y la misma acción de nuestro espíritu*, de tal manera que *en una y la misma acción somos activos y pasivos al mismo tiempo,* determinados y determinantes; en resumen, que una y la misma acción reúne en sí *realidad* (necesidad) *e idealidad* (libertad).

Que yo sepa, aquí está la *clave* del idealismo transcendental. Pues es claro que la originaria naturaleza del espíritu consiste en aquella identidad absoluta del hacer y del padecer, de tal manera que desde aquí se produce precisamente aquel maravilloso fenómeno que no ha explicado hasta ahora filosofía alguna, el fenómeno del *sentimiento* (de lo *espiritual sensible* en nosotros) y que aquella relación recíproca originaria con nosotros mismos es, en el fondo, el *principio interno de nuestras representaciones* que ha buscado hasta ahora todo verdadero filósofo, aunque en su mayor parte inútilmente.

En tanto que Reinhold sólo ha captado una de aquellas acciones, que, *juntas y en su absoluta reunificación*, constituyen el mecanismo apropiado de toda nuestra actividad espiritual, y en tanto que ambas conforman el idealismo como *unidad*, obteniendo sentido y significado sólo una a través de la otra, entonces es comprensible que no se pueda extraer de su exposición de este sistema ningún concepto completo del mismo.

«El Yo se opone absolutamente al No-Yo»; por esta proposición se expresa meramente una acción ideal. Pero esta proposición, como *principio de la explicación del origen de nuestras representaciones* (y como tal es establecido por el autor), es completamente incomprensible en tanto que se establezca con esta *unilateralidad*. Entonces no se comprende cómo *por una oposición únicamente ideal surge una representación real*.

La proposición «el Yo se opone absolutamente al No-Yo» es, teóricamente, *completamente falsa*. El idealismo de la filosofía teórica es completamente *antidualista* y afirma la absoluta identidad del objeto y del sujeto en la representación; cuando se pregunta al idealista acerca de qué sea el objeto, contesta: Yo mismo en mi producir finito. También es falso considerado *teóricamente* que al Yo se oponga el No-Yo *absolutamente*; mucho más lo es presuponer en la filosofía teórica una *afección* del Yo como *condición del objeto*. Desde la *mera afección* no se puede explicar la representación, sino que a esto le corresponde una *reunificación originaria* de *actividad* y de *pasividad*, esto es, un afectarse *a sí mismo*, una naturaleza que se autoafecta, que se autodetermina.

Estas observaciones se reúnen aquí no a causa del hombre cuyo tratado las ha ocasionado, sino a causa *de otros* cuya autoridad en general podría valer en lugar de los fundamentos. Así, se puede oír diariamente que la *W.L.* contiene no el idealismo más libertino, sino de hecho el más insensato, que suprimiría toda la *necesidad* de nuestras representaciones objetivas; y, puesto que la exposición unilateral de este sistema (cuando éste se expone únicamente desde un punto de vista práctico) y el comprender teóricamente proposiciones como la de que el Yo se opone absolutamente al No-Yo provocan la idea de un tal idealismo entre los ignorantes, entonces no puede ser inútil

descubrir aquella unilateralidad, no para proteger a la *W.L.* contra *estas* interpretaciones (esto lo hace ella misma mejor que nadie), sino para ahorrarse a sí misma y a otros pensadores las náuseas que involuntariamente se sienten cuando se choca de manera casual con tales juicios en una revista o se escuchan en una conversación. Por lo demás, es hora de que a causa de los cretinos de este país no se vuelva siempre de nuevo al alfabeto de la filosofía, para que así el camino que ésta tiene por delante sea suficientemente grande y para que de esta manera los enemigos «ilustrados» que ella deje a la espalda sean insignificantes.

Sólo a través de aquella *identidad originaria de la filosofía teórica y práctica en nosotros* [26], las afecciones devienen para nosotros pensamientos y los pensamientos afecciones, lo real *ideal*, y lo ideal *real*. Sin hacerla principio de toda nuestra filosofía, podemos remitir al aprendiz a las acciones *originariamente* teóricas del espíritu, pero sin proporcionar a estas acciones una significación distinta de la ideal. Podemos realizar el ofrecimiento, la exhortación o la súplica al lector u oyente del «único punto de partida posible» de la doctrina (así llama Reinhold a la doctrina de Beck) *, de representar originariamente, de colocarse a sí mismo en el punto de vista del representar originario y, si fuera necesario, de ponerse en otro mundo corporal distinto donde nos aparecieran nuevos objetos para los cuales aún no tenemos conceptos; podemos repetir todo esto al infinito y dar vueltas eternamente alrededor de este círculo de palabras, y con esto cansar a todos los oídos sin estar seguros de que cualquiera nos haya entendido, pues se encontraría que cualquier sentido vinculado con aquellas palabras sólo existe porque ya se sabe previamente lo que queremos decir. Que aquel *representar originario* —aquel *originario construir*— no es meramente ideal, sino que es *originaria y necesariamente real*, no puedo hacerlo comprensible a nadie sin mostrarle el principio interno del construir y de todo representar. Pero este principio interno no es otro que el actuar originario del espíritu sobre sí mismo, que, considerado desde un punto de vista teórico, es un *representar* o, lo que es lo mismo, un *construir cosas finitas* y, desde un punto de vista práctico, un *querer*.

---

[26] Acerca de esto tengo que referir al capítulo inmediatamente anterior, donde se ha deducido esta afirmación desde principios.

* J. S. Beck publicó un grueso *Erlautern Auszug aus der Critischen Schriften des H. Prof. Kant*, Riga, 1793-1794, donde se pasaba revista a las tres críticas. El tercer volumen, aparecido en Halle, 1796, llevaba por título en la contracubierta *Einzigmöglicher Standpunkt aus welchen dir critische Philosophie beurtheilt werden muss*. Este tercer volumen es el objeto de los análisis de Schelling, que naturalmente no podía sino ironizar sobre su pretencioso título.

Pero aquel autodeterminarse originario del espíritu puedo expresarlo naturalmente en un *principio fundamental*. Mas este principio fundamental es necesariamente un *postulado* en relación con mi interlocutor, esto es, tengo que exigir de él que, en este momento, abstraiga de toda materia del *representar y del querer*, a fin de *intuirse a sí mismo en su actuar absoluto sobre sí*. Estoy *autorizado* a hacer esta exigencia porque ella no es únicamente una exigencia *teórica*; el que no sea capaz de cumplirla *debía*, por lo menos, poder cumplirla; pues la *ley moral* exige de él una forma de actuación para la cual (como es el caso en la mayoría de los hombres) no puede tener ningún órgano, sin ser consciente de su *originaria espiritualidad*; esto le mostraría una condición *absoluta* a la que debe llegar como una *idea* que no podría comprender si no hubiera intuido su arquetipo en el mundo intelectual (por hablar en el lenguaje de Platón), esto es, en sí mismo como ser espiritual.

Por el contrario, una exigencia meramente teórica, por ejemplo, colocarse en el punto de vista del representar originario y, a su efecto, en algo así como un planeta extraño, no lleva consigo *ninguna necesidad*; entonces, quien comprende la *necesidad* de esto, ha cumplido aquella exigencia (de representar originariamente) ya hace tiempo y por sí mismo; por tanto, donde ella se comprende llega demasiado tarde, y donde llegue justo a tiempo no se *comprenderá* [27]; y entonces, supuesto que alguien estuviera suficientemente bien dispuesto para querer efectuar aquella operación del espíritu de una manera violenta, no sabría cómo captarla y estaría, tras el intento consumado y si eso fuera posible, tan ignorante sobre sí mismo como antes.

El asunto es éste: el representar originario es algo que, si debe comprenderse, tiene que ser él mismo deducido. Aseveraciones como la siguiente: «acerca de lo que quiera decir "objeto", "originariamente" y "representarse" en la pregunta "¿qué es representar originariamente?" no se llega a ninguna explicación, no se puede dar

[27] La prueba más clara de esto la da el destino que ha tenido hasta ahora la filosofía de Beck. Era reconfortante ver cómo gente que no ha llegado a entender ni los primeros párrafos de la *Crítica de la razón pura* ha llegado a asegurar, tras la aparición de la doctrina del «punto de partida», que precisamente así y no de otra manera habían entendido ellos a Kant desde hacía mucho tiempo. Pero vuestra esencia entera se resiste a sistema tal y vuestro involuntario respeto por el nombre de Kant es tan ciego que no podéis confiarle ese sistema, que os tiene que sonar y os suena como absurdos vacíos. Esto se ve a partir de las objeciones iluminadoras con que habéis desahogado vuestro angustiado corazón. Uno de vosotros que busca ocultar su ignorancia mediante una sonrisa afectada pregunta completamente angustiado al señor Beck (por una vez que se atreve a expresar sinceramente lo que hay en su corazón): si cayera un rayo desde las nubes y destruyera al señor Beck (¡vaya por Dios!), ¿pertenecería esto también a su representar originario?

ninguna respuesta, pues la respuesta correcta sería ya el representar originario mismo», aseveraciones de esta clase serían completamente válidas si el postulado en sí mismo tuviera evidencia matemática.

Sin duda, la doctrina del «punto de partida» contestaría: quien no comprenda *a priori* mi exigencia, o quien no considere que es la primera condición de todo filosofar, para éste no está hecha mi doctrina, y quien esto declara mantiene con ello que no es, ni puede ser, filósofo. Esta severidad contra el *ignarum pecus* es correcta y justa [28]. Sólo que la doctrina del «punto de partida» no debería vanagloriarse por lo menos de «poder mostrar a cualquiera que, si su forma de representar propia no concuerda con la de esta doctrina, seguramente no sabe nada de asuntos filosóficos, se llame filósofo dogmático, escéptico o crítico». Sólo hay una clase de postulados que tienen fuerza *vinculante*, los de la *matemática*, porque ellos son representables también en la intuición externa. Pero los postulados teóricos en la *filosofía* (puesto que ellos exigen una construcción comprensible sólo para el sentido interno) pueden obtener su fuerza vinculante solamente por el parentesco con las exigencias *morales*, porque éstas son categóricas y, consiguientemente, obligatorias [29]. Pero un tal parentesco no se encuentra en absoluto en el postulado del «representar originario». Por ello, éste no es *postulado* alguno, ya que no contiene nada que pueda exigirse de una manera universalmente válida. El «representar originario» no es ningún *postulado en general*, sino una *tarea* en la filosofía.

Un postulado que pudiera ponerse como tal en la cima de la filosofía no tendría que ser meramente teórico, sino que habría de tener un lado práctico, tendría que ser al mismo tiempo *teórico y práctico*. Esto se nos ha mostrado ya desde lo dicho. Pero despierta aún un interés particular el que ningún postulado únicamente teórico sea principio de la filosofía.

La filosofía entonces no es ella *misma* ciencia que se pueda aprender como cualquier otra, sino que es el *espíritu científico* que se tiene que aportar ya al aprender, a no ser que éste deba desviarse hacia un saber únicamente *histórico*. La filosofía no es, por ello, sólo *instrumento*, sino al mismo tiempo obra de cultura y educación. Debe tener algo *distintivo* de todas las demás ciencias, a saber: que la libertad y la espontaneidad tienen en ella más peso que en todas las demás ciencias. La filosofía de un hombre debe también ser la medida de su cultura y, a la inversa, ella debe servir de nuevo para educar a los hombres. Si la filosofía es una ciencia que exige para comprenderla

---

[28] Y la piedra de toque empírica de la verdadera filosofía es, sin duda, que ella sea absolutamente incomprensible para todos los hombres sin espíritu, por muchos que ellos sean (añadido de la 1.ª ed.).

[29] Refiero al lector al apéndice que se añade a este tratado.

un cierto grado de libertad del espíritu, entonces no puede ser cosa de cualquiera, no puede partir de un postulado teórico universal y válido *a priori*. Tiene que contener en su primer postulado algo que excluya de ella a ciertos hombres para siempre [30]. No sólo tiene que rechazar a las cabezas ociosas que buscan encubrir bajo una jerga aprendida de palabras escolásticas su pobreza de espíritu, sino que tiene que trabajar también de tal manera que queden *cerradas* sus actas tan pronto como sea posible, para que en el futuro todas las cabezas capaces persigan las ciencias que inmediatamente intervienen en la vida. De ahí que tenga que buscar pasar *ella misma* a la vida (mediante la educación y la formación), para que en el futuro no necesite ser nunca más *enseñada ni aprendida*. Por ello tiene que partir de un principio que, aunque no sea universalmente válido, *deba* serlo. Para que ella tenga fuerza incluso sobre hombres sin espíritu, tiene que tener ya un interés *práctico* en sus primeros principios (*sacri quid*), tiene que comenzar con un postulado que es la misma cosa o, mejor, que contiene el primer principio de las exigencias prácticas universalmente válidas de ser consciente de sí mismo como un ser *espiritual* y de anular en sí todo *empirismo* como *principio*.

Desde tiempos antiguos se ha sabido que el fuego sagrado de la filosofía fue preservado por manos puras. En los magníficos Estados del mundo antiguo, los primero fundadores, es decir, los primeros conocedores de ella, buscaron ocultar mediante misterios la verdad a los profanos, esto es, a los indignos. Cuando la cultura progresó a lo largo del tiempo y algunas cabezas sobrepasaron los límites de aquella originaria concepción, dirigieron escuelas filosóficas no para confiar la filosofía a la memoria de la posteridad, sino para educar con ella a la juventud. También en estas escuelas dominó por mucho tiempo la distinción entre filosofía esotérica y filosofía exotérica. Y en el mismo tiempo en que la filosofía se degradó en Grecia a profesión y medio de vida con los sofistas, también el Estado cayó de su antigua altura y la filosofía pereció en el arte miserable de convencer y engañar con fundamentos aparentes.

Pero, suponiendo que la filosofía no tuviera dicho interés en relación con la humanidad y suponiendo que fuera solamente una mera *ocupación de la cabeza* (lo que tiene que ser en cierta manera, puesto que los hombres siempre comienzan de nuevo a filosofar tras muchos intentos desafortunados), entonces el interés *científico* exigiría desde luego que el principio de la filosofía no fuese únicamente teórico.

Pues, primero, las acciones *teóricas* del espíritu humano mismo se obtienen en contraposición a la significación *práctica real*. De que las acciones originarias del espíritu sean *necesarias* sólo llegamos a ser

---

[30] Ella tiene que ser en sus primeros principios ya intolerante (1.ª ed.).

conscientes en oposición al arbitrio de las acciones libres. Por esto justamente el espíritu no es ni puede ser *pasivo* en su representar, de lo que llegamos a ser conscientes, a su vez, sólo porque él piensa esta pasividad, es decir, porque se *eleva* sobre ella o, con otras palabras, porque *actúa libremente*. Ahora bien, el problema de la filosofía teórica es, precisamente, reunir en la explicación de la representación la necesidad y la libertad, la coacción y la autonomía, la pasividad y la actividad: pues, en tanto que nosotros sacrificamos la pasividad a la actividad, o viceversa, caemos en un idealismo dogmático en el primer caso, y en un realismo dogmático (o empirismo) en el segundo, siendo los dos igualmente falsos. Por consiguiente, en tanto que partamos de un acto únicamente teórico, como la doctrina del *único punto de partida posible*, nos resultará imposible explicar el sentimiento de necesidad que acompaña a todas las representaciones objetivas y, por mucho que podamos protestar en contra, aquellas acciones originarias se diluirán en acciones únicamente *ideales*. La doctrina del «punto de partida» puede recordarnos continuamente que «en ella no se habla de una *representación* originaria, pues la representación *supone* ya el objeto que pensamos por ella (—supone— no el producir, sino el objeto una vez que ya está producido), sino que habla del *representar originario* mismo como un *acto* por el cual nosotros producimos el objeto»; pero todos estos avisos no sirven de nada, pues la propia doctrina del «Punto de partida» se ve pronto obligada a exponer el representar originario como idéntico al *uso del entendimiento*, y a explicar que «el representar originario consiste en las *categorías*».

Pero cualquier lector podría argumentar inmediatamente de la siguiente manera: el entendimiento es la capacidad de los *conceptos*, pero éstos no son nada *originario*, sino únicamente abstracciones de *lo originario;* los conceptos no son nada *necesario,* sino únicamente acciones *ideales*. Las *categorías* no son el *actuar originario mismo* que tú *quieres* hacer en verdad *representable*, pero que no puedes representar dentro de los límites que te has impuesto a ti mismo; no son el *representar originario*, sino la *representación del representar originario*. Te lías por consiguiente en tus propias afirmaciones, en tanto que al principio mantenías comprometerte a una explicación del origen de las representaciones del pensar discursivo, y ahora te ves obligado a refugiarte en las representaciones discursivas mismas y a exponer el *representar originario* como idéntico al *uso del entendimiento en las categorías*. No comprendemos, en verdad, por qué tienes que proceder así, y no nos dejaremos engañar por tu obstinación y tus opiniones, pues entendemos que no puedes hacer comprensible el *representar originario* desde tu «punto de partida»; y que por ello aquel proceder contradictorio no es culpa tuya, sino de tu «punto de partida».

Sin duda que esta doctrina del «punto de partida» preguntaría a tal lector cómo puede hacerse comprensible el representar originario, si se quiere hacer inteligible para otros, si no por *conceptos*, sí por representaciones del representar originario. El interrogado contestaría que él ha renunciado enteramente a hacer comprensible el representar originario *por conceptos* y que él, precisamente por esto, no cree poder comenzar con el postulado del representar originario, sino que, antes bien, exhorta fundamentalmente al alumno a *abstraer* de todo representar y a ponerse en relación con él en completa libertad. Ahora bien, afirmamos que el espíritu humano, en tanto que abstrae de todo lo objetivo, tiene simultáneamente en esta acción una *intuición* de sí mismo que llamamos *intelectual* porque su objeto es únicamente una acción intelectual. Pero afirmamos también que esta intuición es la acción por la que *surge* una autoconciencia pura y que, según esto, el espíritu humano no es otra cosa que *esta autoconsciencia pura*. Por tanto, tenemos aquí una intuición cuyo objeto es un *actuar originario* y, en verdad, una intuición que no nos está permitido intentar *despertar* en otros mediante *conceptos*, sino que estamos autorizados a exigir de cualquiera *a priori*, porque es una acción sin la que le sería completamente incomprensible *la ley moral*, esto es, *un imperativo que alcanza absoluta e incondicionalmente a cualquier hombre* en la mera cualidad de su humanidad [31].

Pero si toda la cuestión es exponer el representar originario realmente en conceptos y analizar el uso originario del entendimiento, entonces nosotros tendremos siempre, y de antemano, mucho más que aquel que parte del representar originario como un postulado, porque en nuestro primer principio fundamental ya se expresa el

---

[31] Quizá se preguntaría cómo es que, según muchos aseguran, aquella intuición es algo completamente desconocido e incomprensible para ellos. A esto no tenemos que contestar, pues aquéllos preguntan para no ser contestados. Para nosotros aquella intuición es completamente clara, y a los que no somos conscientes de ningún fanatismo se nos ocurre preguntaros: ¿por qué no os habéis elevado a aquella intuición (sin la que vosotros mismos no sois conscientes como seres morales e inteligentes) con conciencia clara y limpia? Pues elevar a conciencia aquella acción (la que originariamente queda fuera de toda conciencia) muestra lo que llamamos autoconciencia; pero esta autoconciencia pura no surge en nadie por sí misma o por una iluminación desde lo alto, sino que, antes bien, el grado de pureza de esta autoconciencia corre parejas con el grado de vuestra cultura moral e intelectual (que es vuestra propia obra), por lo que tendríais que aceptar que no sois capaces de ninguna acción pura (no empírica) y, por consiguiente, tampoco del pensar transcendental sin aquella autoconciencia de la que, sin embargo, debéis ser capaces. También he buscado, hasta ahora inútilmente, en Kant y en todos sus seguidores una explicación de la autoconciencia. Por eso mismo toda su filosofía carece de efectividad, en tanto que no nos ofrece el medio por el cual lo espiritual en nosotros (la razón pura, como él se expresa) habla a lo sensible (a lo empírico), y, si no debe ser diluida finalmente toda nuestra esencia en conceptos vacíos, se tiene que llegar finalmente a una intuición, que es pura e intelectual y, por tanto, más elevada que todo representar e intuir.

principio interno de todo representar. «La unidad sintético-objetiva de conciencia, dice Beck, es la más alta cima de todo uso del entendimiento.» Pero esta unidad sintético-objetiva de la conciencia está aquí como caída del cielo, y Reinhold tiene razón cuando dice (p. 315): «Hay una ilusión muy común en los exégetas de la filosofía crítica de la que Beck suministra en su exposición de las categorías el ejemplo más adecuado que pueda aducirse. Estos imaginan que sus lectores, que deben ser introducidos precisamente por ellos en el sentido de la *Crítica*, podrían y tendrían que encontrar tan comprensibles sus expresiones extraídas de la *Crítica*, como *unidad sintética*, *unidad objetiva*, *categorías*, etc., sin familiaridad alguna con ella, como lo son para ellos mismos, que han llegado a dominar aquellas expresiones sólo mediante la *Crítica* y el uso de las mismas en sus propias meditaciones» [32]. En todo caso, la doctrina del «punto de partida» exige demasiado a sus lectores cuando los obliga a pensar como *originaria* una capacidad *ideal*, secundariamente deducida, como es el *entendimiento*. Sabemos perfectamente que el entendimiento no es otra cosa sino la capacidad de los conceptos y que éstos, a su vez, no son sino *abstracciones* de nuestra forma de *intuición originaria*; que, por consiguiente, los análisis del entendimiento puro llamados categorías realmente no expresan sino la forma de acción originaria y necesaria del espíritu en la intuición, o, dado que el *objeto* no es en absoluto distinto de esta forma de acción, expresan la *síntesis* originaria por la que surge y *llega a ser* en principio todo *objeto*.

Pero si el objeto originariamente no es sino una forma de acción determinada (construcción) de nuestro espíritu, entonces tenemos que *oponernos* a esta forma de acción porque sin esto nunca surgiría en nosotros la representación *de un objeto*. (La doctrina del «punto de partida» afirma: no hay ningún representar originario de un *objeto*, sino meramente un *representar originario*, porque, cuando nosotros tenemos una representación de un objeto, éste ya es siempre *concepto*.) Esto no podemos hacerlo *sin abstraer* de aquella forma de acción determinada. Ésta es la tarea del entendimiento y, en tanto que la realiza, surge para él el concepto, esto es, la representación universal de la forma de actuación del espíritu en general. En tanto que él contrapone esta representación universal del proceder del es-

---

[32] Esto, por lo menos, tiene que haber sido muy fuerte en el señor Beck, y a juzgar por la pobreza de su lenguaje tiene que haber sido frecuente para él en el propio sentido de la palabra. Quien haya tenido la paciencia de seguirlo en todos los lugares en que deja ver su única filosofía * posible, recordará la repetición pesada y continua de esta expresión, que nunca llega a explicar y con la que creía poder encantar para siempre, como con las fórmulas mágicas, a toda otra filosofía.

* «Filosofía única posible» es una paráfrasis irónica del título de la obra de J. S. Beck *El único punto de partida posible desde el que tiene que ser juzgada la filosofía crítica*.

píritu en la intuición *en general* al proceder *concreto* en la intuición *presente*, se separa en su conciencia el *concepto* del *objeto*, a pesar de que *originariamente* son uno y lo mismo. Desde el punto de vista de la conciencia, *entendimiento* y *sensibilidad* son dos *capacidades* completamente *diferentes*, y la intuición y el concepto *dos acciones completamente distintas*. Ahora bien, sabemos a la perfección que, originariamente, es decir, más allá de la conciencia, no se pueden distinguir, pues la conciencia misma surge por esta distinción. Pero la teoría del «punto de partida» no tiene derecho alguno a invocar una acción que quede *más allá* de la conciencia. Ella puede en verdad *postular* que nosotros *representamos originariamente*; pero esto quiere decir, ni más ni menos, exigir que *nos representemos con conciencia lo que está más allá de la conciencia*, lo que es absurdo. No le queda sino exigir que *nos representemos el representar originario*, esto es, que nos hagamos un concepto del representar originario. Por consiguiente, todo el sistema depende, en última instancia, muerto e inerte tal y como realmente es, de un *concepto* cuya posibilidad esta filosofía de ningún modo sabe hacer comprensible.

Tenemos que estar completamente de acuerdo con *Reinhold* cuando recuerda, en contra de la doctrina del «punto de partida», que ella hace desaparecer completamente la estética transcendental entera y la distinción ta a menudo marcada por Kant entre la sensibilidad y el entendimiento transcendentales, de tal manera que después se esfuerza inútilmente en explicar lo *real*, esto es, la sensación en nuestras representaciones, porque no sabe hacer representable sino acciones ideales y tiene que afirmar con claras palabras que la sensación es una acción del *entendimiento* originario, a lo que se puede otorgar naturalmente un sentido, pero no sin definir la palabra «entendimiento», etc., contra todo uso del lenguaje [33].

También sabemos perfectamente que todas las acciones originarias del espíritu aparecen únicamente como *ideales* cuando *reflexionamos* sobre ellas desde el punto de vista de la conciencia. Pero tenemos que dar también el fundamento de esto, tanto más cuanto lo ideal no puede pensarse sino en oposición a lo real. Ideal y real (representación y objeto, concepto e intuición) se escinden sólo en la conciencia; por tanto, más allá de ésta no tiene que haber ninguna distinción entre el actuar real y el ideal.

Esto también opina la doctrina del «punto de partida» cuando

---

[33] Beck puede sólo exterminar la cosa en sí, pero no sabe poner nada en su lugar. De igual forma, no se puede apartar de la realidad de nuestras representaciones sin un fundamento suprasensible, pues, de otra manera, ¿por qué Kant habría usado aquella expresión tan contradictoria para su exégeta, para designar por ella este fundamento? Beck puede, en verdad, demostrar lo absurdo de la cosa en sí, pero no explicar cómo un hombre racional puede darle un sentido.

dice, por ejemplo: ofrecer la sensación como signo distintivo entre lo que debe llamarse *a priori* y *a posteriori* y denominar *a priori* a aquel concepto que está libre de *sensación* y tener por empírico al que está vinculado a ella, *no explica nada*. Pero esta doctrina sólo puede *postular* que originariamente no tiene lugar ninguna distinción entre lo que es *a priori* y *a posteriori*, entre lo que es real e ideal, y el sentido de su postulado de situarse en el representar originario no es realmente otro que el de representarse el actuar *originario* del espíritu, en el cual no se da ninguna distinción entre lo que es *a priori* y *a posteriori*, o, con otras palabras, en el que en absoluto se distingue lo real de lo ideal (lo conceptualizado de lo intuido). Pero ella no puede *postular* nada más que la representación de tal actuar originario, de tal manera que es *necesario* el supuesto de tal actuar originario sin que pueda demostrar por qué lo sea.

Pero aquel construir originario no es en absoluto sino una *síntesis*, y la doctrina del «punto de partida» se jacta de este progreso (a saber, que ella no va más allá de la síntesis originaria); pero sólo afirma, y en modo alguno demuestra, que no se *pueda* ir más allá de ella ni que sea un contrasentido querer ir más allá de ella *cuando se habla del establecimiento de principios filosóficos* (pues sabemos perfectamente que no podemos sobrepasarla en la realidad, en el representar mismo).

En contra, y desgraciadamente, se cubre con el amplio escudo de la autoridad, con el que se abusa desde hace aproximadamente diez años, del nombre del más grande de los filósofos, sobre cuyos *auspicios* (¡se piensa!) debe producirse esta doctrina.

Aquí, contra la autoridad, no hay otro medio que la autoridad, y quien ataca con armas no filosóficas no puede quejarse de ser golpeado con las mismas.

La doctrina del «punto de partida» parece haberse preocupado poco acerca del fundamento de la *tricotomía* de todas las divisiones de la filosofía transcendental. Pero el propio Kant ha tomado interés sobre esto. En la *Crítica del juicio*, Introducción, p. LVII, dice: «Si una división debe ser sintética y llevarse a cabo desde conceptos *a priori*, tiene que ser necesariamente una tricotomía, según aquello que es exigible a la unidad sintética en general, a saber: primero, condición; segundo: un condicionado, y tercero, el concepto que se origina de la reunificación de lo condicionado con su condición.» Ahora bien, en la síntesis originaria se expresa perfectamente una unidad sintética; por consiguiente, supone para su posibilidad una condición y un condicionado. Esto se hace intuible por la estructura de la forma originaria del entendimiento (la tabla de las categorías). Pues aquí, como Kant mismo señala, la tercera categoría de cada clase siempre surge desde la reunificación de las dos primeras.

Pero lo iluminador ahora es lo siguiente: la condición no es repre-

sentable en absoluto sin lo condicionado y, a la inversa, lo condicionado no lo es sin la condición, esto es, ambos son representables sólo *en un tercero* que surge por su *reunificación*. Así, por la categoría de la *cualidad* no es representable ni la realidad ni la negación como *absolutas*. Si pensáramos que el espacio únicamente estuviera lleno de fuerzas *repulsivas*, sin una fuerza opuesta, entonces la materia se extendería al infinito (no sería sino un poro —*porus*—), esto es, el espacio sería vacío; si pensáramos, por el contrario, la fuerza de atracción como absoluta, entonces toda la materia estaría reunida en un punto matemático (absolutamente compacto), es decir, el espacio sería *vacío* en todo caso. Por consiguiente, es claro que la realidad y la negación, pensadas ambas *absolutamente*, nos llevan a la *nada*. Ambas son representables sólo en su reunificación, esto es, no podemos separarlas sin reunirlas y no podemos reunirlas sin separarlas.

¿Por qué Kant ha elegido *esta* ordenación de las categorías, por qué ha partido en su tabla no de la *tercera* categoría de cada clase, y por qué ha remitido, por ejemplo, las categorías de realidad y de negación a la tercera, por la cual obtienen significado? La respuesta es: porque esta tercera categoría en modo alguno ha nacido o existe como una forma *vacía*, sino porque ella *se produce activamente* por un *hacer* en el que tienen que reunificarse absoluta y originariamente realidad y negación. Kant deja *surgir* esta tercera categoría (la síntesis) ante nuestros ojos. Beck no hace esto, sino que pone su síntesis originaria de manera absoluta y, por tanto, procede como los filósofos de los conceptos *innatos*. Entonces, que en todo nuestro representar (o construir originario) se reunifiquen los absolutamente opuestos, y dado que «representar», «construir», etc., testimonian un actuar y un hacer, no podemos explicarlo sino por *una duplicidad originaria en nuestro hacer y actuar*. La condición no es representable sin lo condicionado ni lo condicionado sin la condición, sino que ambos términos son representables juntos sólo en un *tercero*; y, dado que este tercero siempre es un construir activo, no podemos explicarlo sino por una *originaria reunificación de lo condicionante y de lo condicionado en la forma de actuación de un ser que representa*.

Pero aquella duplicidad en nuestro ser y actuar, esta reunificación necesaria de lo opuesto en nuestro construir, no podemos representarla en absoluto como *originaria*, como es necesario a consecuencia de lo dicho hasta ahora, sin suponer que, en nosotros, sea *originario y absolutamente idéntico lo condicionante y lo condicionado, lo determinante y lo determinado, lo activo y lo pasivo*, o, con otras palabras, que según la naturaleza de nuestro espíritu tiene que ser imposible *actuar* sin ser al mismo tiempo *objeto* del actuar o, a la inversa, *padecer* sin ser al mismo tiempo *sujeto* del actuar.

Esta identidad originaria de lo puro y de lo empírico en nosotros es propiamente el principio de todo *idealismo transcendental*. Desde

este principio se explica, por primera vez, por qué no hay originariamente en nosotros ninguna diferencia entre lo *real* y lo *ideal*, entre lo *sentido* y lo *hecho*, entre lo que llamamos *a priori* y *a posteriori* (desde el punto de vista de la conciencia) y, finalmente, entre la sensibilidad y el entendimiento transcendental, entre intuición y concepto.

Aquella duplicidad originaria en todo nuestro hacer y actuar es, por consiguiente, un principio *superior* desde el que procede la síntesis *originaria* (en la que no debe existir distinción alguna entre intuición y concepto, sensibilidad y entendimiento), justo como en el uso del entendimiento la tercera categoría de la clase surgía de las dos primeras.

Se ve claro también desde aquí que el *representar* originario en absoluto puede ser principio de toda la filosofía, porque él es sólo una manera, una modificación de aquel actuar originario en el que lo activo y el objeto de la acción son uno y lo mismo.

Entonces, si nosotros miramos a *lo práctico*, un principio *únicamente teórico*, como aquel representar originario, deja la filosofía práctica completamente sin fundamento; una filosofía así fundamentada, o, mejor, no fundamentada, se ve obligada, como observa *Reinhold*, a suponer como dado —Dios sabe de dónde— el objeto de la filosofía práctica, el cual no se deja concebir desde ningún principio fundamental.

Entonces, en tanto que la *síntesis* es lo más elevado del espíritu humano [34], no se comprende cómo puede salir de esta síntesis, esto es, cómo puede abandonar la conexión necesaria de sus representaciones y el mecanismo de su pensar. Pero, si aquella síntesis no es sino el producto de una acción originaria de nuestro espíritu *sobre sí mismo*, entonces no nos podemos explicar tampoco lo teórico en nosotros sin suponer como primer principio de toda filosofía que el espíritu del hombre es *absolutamente libre*.

Ahora bien, que este espíritu sea consciente de sus *representaciones*, de su ser limitado por ellas, de tal manera que objetive a su vez estas representaciones tal y como hace en la filosofía, no es comprensible sin suponer que el espíritu *nunca deja de ser su propio objeto*, es decir, que es *absoluta* y continuamente *libre* [35] al infinito, pudiendo pasar desde la situación de representar a la de *libre actuar*.

---

[34] Kant deja surgir toda síntesis mediante la reunificación de los opuestos. Su exégeta postula la síntesis como algo de lo que no sabe dar ulterior cuenta. Kant la establece sintéticamente; su expositor, analíticamente.

[35] Si no podemos salir de la síntesis originaria, entonces conocemos la experiencia en general sólo como producto y no podemos hablar de la experiencia como acto. En pocas palabras, la filosofía no es sino conciencia común.

Pero el espíritu no puede abandonar espontáneamente la situación de presentar y, dado que es imposible que el espíritu actúe sin materia del actuar, aquella acción se convierte por sí misma en *querer,* o en un *determinar espontáneo* de la materia de su actuar.

Ahora bien, el carácter de la naturaleza espiritual es precisamente éste, que mediante su actuar *libre y puro* se determina también la materia de su actuar, o que lo puro en ella determina inmediatamente lo empírico. Que en el actuar teórico del espíritu (en el representar) surja para él simultáneamente la materia del actuar, el objeto, de tal manera que lo empírico en él sea determinado por lo transcendental, ya lo hemos demostrado precisamente así. Ahora bien, el espíritu debe ser inmediatamente consciente de sí mismo, esto es, de su actividad absoluta en el querer, pero él no puede ser consciente de su actividad absoluta sin que ésta devenga o llegue a ser *objeto* para él. Por consiguiente, *él mismo* debe ser el objeto de su querer en su *actividad pura*, él debe *quererse a sí mismo*. Pero él mismo sólo es en tanto que lo puro en él deviene empírico. Por tanto, la *materia* de su querer debe ser inmediatamente determinada por la *forma*; con otras palabras, la forma de su querer debe llegar a ser materia de su actuar, lo empírico en él debe determinarse por lo puro; por consiguiente, no debe tener lugar *ninguna* duplicidad (moral) en él. Éste es el sentido verdadero y apropiado del imperativo categórico o de la ley moral.

La *materia* de la ley moral, como hemos mostrado, es lo *puro* en nosotros, pero el espíritu no es consciente de *su puro actuar,* sino *por el querer* (en tanto que él conserva toda *materia* del actuar una vez que le *es dada* para *determinarse espontáneamente*). Por tanto, él no es consciente tampoco *de la materia de la ley moral* o de lo que es exigido por la ley moral, sino por el querer, y, por tanto, la voluntad es la *fuente de la ley moral.*

La forma de todo querer consiste en que la materia del querer está determinada por el actuar absoluto, esto es, que el querer es explicable hasta el infinito sólo por el querer y desde el querer. El querer considerado según la mera forma se llama *querer puro*. Pero lo empírico debe ser determinado por lo puro. Por consiguiente, la ley moral exige como objeto del querer la *voluntad pura* misma.

Pero el objeto del querer debe ser explicable siempre sólo desde el querer. Por tanto, si no quiero nada sino el absoluto bien, esto es, la voluntad pura misma, entonces ésta, como *materia* de mi querer, debe ser explicable sólo *desde* un querer, es decir, desde una acción *positiva* por la que ella ha llegado a ser objeto de la voluntad.

Pero debo ser *consciente* de esta acción positiva, pues esta *autoconsciencia* es lo que buscamos. Ahora bien, nunca llegamos a ser conscientes de algo *positivo* sino por un positivo opuesto, en tanto

que es lo *negativo* de lo primero. Esta proposición se supone demostrada desde la filosofía teórica [36].

Por consiguiente, no podemos ser conscientes de una acción en la que la materia del querer está determinada por el querer puro, sin que se contraponga real y positivamente la acción contraria en la que, a la inversa, la voluntad está determinada por la materia (y, por tanto, en la que la voluntad pura está completamente suprimida); esto es, no podemos pensar ninguna acción moral positiva sin oponerle a ella una inmoral.

Esta oposición tiene que ser *real,* esto es, ambas acciones tienen que aparecer en la conciencia como igualmente posibles. Que *se excluya* la una a la otra tiene que explicarse desde una acción positiva del querer.

Aquella conciencia de acciones realmente opuestas, es decir, *igualmente posibles* [37], es lo que hace a la voluntad *arbitrio,* y así nos vemos, mediante nuestra filosofía, en situación de solucionar el conflicto que parece tener lugar entre las afirmaciones de dos conocidos filósofos sobre este objeto.

1) *Kant* afirma en la *Crítica de la razón práctica* que la voluntad y la *razón* práctica legisladora son una y la misma cosa. Él repite esta afirmación en la *Doctrina filosófica del derecho*. *Reinhold* afirma que la moralidad y la rectitud de las acciones se dejan explicar sólo bajo el supuesto de una libertad de la voluntad distinta tanto de la espontaneidad de la *razón* como de los impulsos de los *apetitos*.

El asunto es éste: la *razón* apunta originariamente sólo a la capacidad de las *ideas* y, por tanto, tiene únicamente significación *teórica*. La *razón práctica* sería entonces algo inmediatamente contradictorio consigo mismo. Pero no habría en nosotros ninguna capacidad de las *ideas sin libertad*; no podríamos sobrepasar lo real con nuestros pensamientos sin ser *originariamente* libres. A la inversa, si no pudiéramos ser conscientes de la libertad y de nuestro ir más allá de la realidad, no estaríamos en situación de producir nosotros mismos el objeto allí donde ya no encontramos más objetos. El objeto de la libertad, sin embargo, es *infinito*. Este objeto hay que realizarlo sólo en un progreso infinito, es decir, empíricamente, y, por tanto, debe realizarse efectivamente en la experiencia.

---

[36] El tratado de Kant *Ensayo para introducir el concepto de cantidad negativa en la filosofía* * contiene anotaciones acertadas y extraídas desde lo más profundo de la naturaleza humana en relación con esta proposición.

[37] El arbitrio es necesario para la posibilidad de representar nuestra acción libre y, por tanto, pertenece sólo al fenómeno de la voluntad, no a la voluntad misma.

* *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Könisberg, 1763, t. II, ed. de Weischedel, pp. 775-821.

Porque aquí el *concepto* del objeto *antecede* al objeto mismo (mientras que en el conocimiento teórico el concepto surge al compás del objeto) y porque, además, todo sobre lo que *reflexionamos* (sea en el conocer o en el hacer) en tanto objeto tiene que ser finito; así, la *imaginación* tiene que venir aquí en ayuda *de la libertad* y producir *ideas* de lo que la libertad debe realizar, de tal manera que estas ideas sean capaces de una ampliación infinita, porque, tan pronto como el *objeto* de las mismas se alcanzara en un punto temporal cualquiera, tendríamos que dejar de ser absolutamente activos.

Por consiguiente, la *imaginación, al servicio de la razón práctica, es la capacidad de las ideas,* o lo que nosotros llamamos razón *teórica* [38]. Si ésta no pudiera producir ideas, si no se le abriera una infinitud mediante la libertad en nosotros, tampoco podría llegar a ser esta infinitud objeto para la libertad, ni ella la *limitaría continuamente* al infinito por las *ideas,* esto es, por la razón.

Por tanto, la libertad en nosotros presupone la razón (como una condición de las ideas) y, a la inversa, la razón en nosotros presupone la libertad.

Según esto, porque no puede pensarse libertad sin razón ni razón sin libertad, entonces esta última (la libertad) puede llamarse también *razón práctica*: «razón» porque su *objeto inmediato son las ideas*, y «práctica» porque estas ideas no son objeto del conocer, sino del *actuar.* De la misma manera, y a la inversa, la razón, como capacidad de las ideas, aunque su función en esto es puramente teórica, aun con todo, en tanto que sus ideas son objeto de una realización mediante la libertad, puede llamarse *razón práctica*: «razón» porque su función en la producción de las ideas es puramente teórica, y «práctica» porque éstas [39] son objeto de un actuar necesario.

Por consiguiente, la *razón práctica* es, según Kant, una y la misma cosa con la libertad, esto es, con la *voluntad*; todas las leyes *parten* de la razón práctica en este sentido, y la autonomía originaria de la voluntad está expresada en la ley moral. Pero la ley moral en modo alguno es una proposición muerta que reposa *a priori* en nosotros, ni una proposición que pueda surgir *teóricamente;* existe en nosotros sólo en tanto que *expresa* empíricamente la voluntad en nosotros. Se hace visible por lo *hecho* y por la *acción* y sólo así *sabemos* de ella [40]. Pero su *fuente* es la voluntad. Entonces nos coloca ante una situación de la que no somos conscientes sino en el *acto de querer mismo.*

---

[38] Por ello se distingue la superstición de la razón, porque aquélla es fantasía salvaje, ésta, imaginación en los límites del postulado moral; aquélla produce quimeras, ésta, ideas (1.ª ed.).

[39] No quimeras o especulaciones vacías, sino… (1.ª ed.).

[40] Sin esto reposa en nuestro recuerdo o está sobre nuestro papel escrita en blanco y negro (1.ª ed.).

Pero, en tanto que la razón teórica puede *captar* y *expresar en palabras* aquella ley que surge de la voluntad y se hace visible originariamente sólo en lo hecho y en la acción, su función es en verdad únicamente teórica y análoga a la función del entendimiento cuando él abstrae la forma de acción originaria del espíritu en la intuición y la expresa en concepto. Así como nosotros exponemos el *representar originario* en conceptos sin tener por ello estos mismos conceptos por el representar originario, así podemos aprehender en conceptos el deber *originario* (cuyo principio tiene que residir en la voluntad misma), sin que por ello confundamos este deber *deducido* con el deber *originario*, o el mero órgano por el que nos habla la ley con la *fuente* de la ley misma.

Por tanto, ambos, Reinhold y Kant, tienen razón: la voluntad da leyes (según Kant) que la razón expresa (según Reinhold). Pero si el primero dice: la voluntad no es sino la razón práctica misma, entonces esto se puede decir con más naturalidad a la inversa: la razón práctica (el legislador en nosotros) es la voluntad misma. Pues cada uno es inmediatamente consciente de una razón práctica que nos ordena mediante la ley, pero no del querer originario, cuya voz nos llega sólo por medio de la razón. Cuando, por el contrario, Reinhold dice que la ley en general *surge* sólo *por la razón* y que la ley moral es la exigencia de la *mera* razón en relación con el querer, entonces esto es fundamentalmente falso, pues es una afirmación que suprime toda la autonomía del querer. Pues la *razón* (originariamente una mera capacidad teórica) se convierte en razón práctica sólo porque ella expresa la materia ante una voluntad más elevada. Ella misma no tiene ninguna autoridad ni ninguna fuerza moral sobre nosotros; lo que ella expresa como ley sólo vale en tanto que está sancionado por la voluntad absoluta. Por consiguiente, si (según Reinhold) no hay ninguna voluntad absoluta, en cuyo nombre nos habla la razón y de la que *parte* propiamente toda ley, entonces la razón, en tanto que nos da leyes, es una capacidad únicamente teórica (lo que parece conceder también cuando él dice, en la página 383, que los preceptos de la razón son en sí meramente *teóricos*); entonces ella no es práctica *por sí misma*, sino sólo por una autoridad superior en cuyo nombre habla. Por consiguiente, si es una capacidad *teórica* la que, en lugar de ser determinada por el querer, determina al querer, entonces desaparece toda autonomía en nosotros y sólo queda de ella una apariencia y una palabra. Pero Reinhold no quiere esto. Cómo pueda ser inducido, a pesar de ello, a la afirmación de que toda ley parte de la razón, se verá con claridad en lo que sigue.

2) Kant afirma: «Las leyes surgen de la *voluntad*; las máximas, del *arbitrio*. Este último es, en los hombres, un *libre* arbitrio: la *voluntad* que no se interesa sino por la ley, ni puede llamarse libre ni no

libre, porque no se interesa por las acciones sino inmediatamente por la *legislación* para la máxima de las acciones; de ahí que también sea *absolutamente necesaria* e *incapaz de obligación alguna*. La libertad del arbitrio, sin embargo, no puede definirse como la capacidad de *elegir a favor o en contra de la ley,* como lo han intentado algunos; si bien el arbitrio como *fenómeno* da un ejemplo habitual de esto en la experiencia. Así, podemos comprender que, aunque el hombre, en tanto que ser *sensible* según la experiencia, muestre una capacidad de elegir no sólo conforme a la ley sino también en contra, mediante esto no se puede todavía definir su libertad como ser *inteligible,* porque los *fenómenos* no pueden hacer comprensible ningún *objeto suprasensible,* como es la libertad del arbitrio, y la libertad no puede nunca más ser puesta en el hecho de que el sujeto racional pueda encontrar una elección conflictiva contra su razón legisladora, aunque la experiencia muestre a menudo que esto sucede, y no podemos comprender su posibilidad.»

Por el contrario, *Reinhold* afirma: «El arbitrio humano es una capacidad *propia* del querer, y la voluntad, en lugar de que la ley surja de ella, se refiere por el contrario a la ley sólo en tanto que la acepta (por hablar con Kant) en su máxima. Pero esto sólo puede suceder en tanto que la ley no sea en modo alguno su máxima *en y por sí misma* y, por consiguiente, en tanto que no *proceda* de ella. La voluntad no deja de ser voluntad cuando *no* se refiere a la ley, sino que se demuestra precisamente por esto como voluntad. No es voluntad si no puede ser libre, es decir, si no puede ser tanto *buena* como *mala*.»

Aquí hay una contradicción de afirmaciones que apenas debía ser posible en estos asuntos. El fundamento de esta contradicción, por tanto, residirá en el *objeto* mismo. Cuando *Kant* afirma: la voluntad en sí no es ni libre ni no libre, por consiguiente, ni buena ni mala: Reinhold, por el contrario, dice: la voluntad *como tal* no puede sino ser libre, y sólo es voluntad en tanto que puede ser o buena o mala, entonces se habla aquí, obviamente, de dos voluntades absolutamente diferentes. Y la cuestión es si el *objeto* mismo (la voluntad) no hace posible esta doble consideración.

Cuando A dice que la voluntad como tal no es ni libre ni no libre, y B, por el contrario, invoca a la conciencia común en la que el arbitrio (esto es, la *libertad* de elegir) aparece como una capacidad *propia* del querer, entonces aquél habla claramente de la voluntad en tanto que *no es objeto de conciencia*; éste, en tanto que se *presenta a la conciencia*. Aquél se eleva sobre el punto de la conciencia común; éste permanece en él. Aquél [Kant] tiene la ventaja previa de que él puede demostrar a éste desde principios, que la voluntad, en tanto que se manifiesta, es decir, considerada desde el punto de vista de la conciencia, tiene que aparecer como libre arbitrio, aunque esta capacidad no es pensable en modo alguno en la voluntad absoluta (que es

la única legisladora); a éste no le queda sino invocar el juicio del entendimiento práctico común, que no se puede explicar a sí mismo. Pero, como ocurre que aquél afirma algo que parece contradecir a la conciencia común, éste no sabe comprenderlo y no se puede tranquilizar por ello con sus propias refutaciones de aquellas afirmaciones absurdas para él.

El ejemplo es notable porque muestra hasta qué punto es difícil juzgar de manera unánime incluso en las preguntas concernientes al interés más universal, el de la moralidad, mientras que no se esté de acuerdo sobre un punto de partida común; pero éste no puede ser un punto subordinado, sino que tiene que ser necesariamente el más alto.

Por consiguiente, la voluntad, *si se manifiesta,* tiene que hacerlo necesariamente como *arbitrio.* B no puede demostrar sino esto que justo también afirma A. Ahora bien, el carácter del espíritu finito es *que se manifiesta a sí mismo* de manera continua al infinito, *que es su propio objeto* y *que llega a ser para sí mismo empíricamente.* Esta necesidad (de llegar a ser su propio objeto) es lo único que se introduce entre nosotros y la *infinitud.* Lo que queda *más allá de esta necesidad,* lo que tenemos en común con lo infinito mismo, esto queda para nosotros, en tanto que somos empíricos, en la infinitud. Ahora bien, *nuestra* voluntad es un hecho que no es *empírico en sí mismo.* Esto lo afirman ambos. A y B, y, por consiguiente, nuestra voluntad queda para nosotros en la infinitud y rehúye cualquier explicación empírica. El querer puede ser explicado al infinito sólo desde el querer.

Pero la voluntad *debe* llegar a ser también fenómeno; entonces, la tarea de la ley moral es que el yo se presente continuamente al infinito en el mundo externo; mas esta tarea no se puede cumplir sin que el yo sea consciente de sí mismo y en verdad en el querer.

Sin embargo, el yo debe ser consciente de su querer como de algo *absoluto.* Esto no es posible sino *negativamente*, es decir, el yo debe ser consciente de que él no *está* determinado por impulsos sensibles. Esto no es posible, como hemos demostrado antes, sin una *oposición positiva* entre los impulsos sensibles y lo que ordena la voluntad como voluntad pura. Precisamente por esto, y en tanto que tiene lugar esta oposición positiva, es posible mediante la conciencia misma llegar a ser movido por una voluntad absoluta. Puesto que aquella oposición es positiva, ambas contraposiciones se tienen que suprimir, y el resultado, por tanto, tiene que ser igual a cero. Ahora bien, puesto que sigue una acción, de la que somos conscientes y cuyo fundamento no puede buscarse ni en la ley moral, en tanto que aparece a la conciencia, ni en los impulsos sensibles, porque ambos se han puesto como iguales entre sí, entonces el surgimiento de una acción no podemos explicarlo desde el punto de vista de la conciencia, sino desde una *libre elección* a la que llamamos *arbitrio.* Pero

precisamente esto es lo que debía alcanzarse, ya que el problema era hacer comprensible (y al mismo tiempo construir) la *conciencia* de la libertad. Esto es lo que hacemos mediante el concepto de *arbitrio*, que por ello puede explicarse con pleno derecho como el *fenómeno de la voluntad.*

Pero, dado que la voluntad como arbitrio es un mero fenómeno, entonces el arbitrio no puede acompañar a la voluntad *en tanto que no se manifiesta,* o no puede representarse en absoluto como una capacidad por sí misma, como hace B, por lo que A tiene toda la razón cuando afirma que la voluntad, como tal, no es ni libre ni no libre, porque únicamente se interesa por la ley y, por tanto, es absolutamente necesaria e incapaz por sí misma de obligación alguna.

El autor de este ensayo ha deducido hace tiempo esta afirmación desde principios a los que se adhiere recientemente el propio profesor Reinhold y por ello espera poder compara aquí su explicación anterior de este objeto con la kantiana, puesto que, sin duda, su exposición ganará con ello en evidencia. «El problema de la libertad transcendental, así se expresaba él entonces, ha tenido desde siempre la triste suerte de ser continuamente incomprendido. Incluso después de que la *Crítica de la razón* echara una gran luz sobre él, parece que hasta ahora no se ha determinado con suficiente precisión el punto conflictivo. Éste no concierne, en el fondo, a la posibilidad de la libertad *absoluta,* pues algo absoluto excluye ya por su propio *concepto* toda determinación por una causalidad ajena; la libertad absoluta no es sino la determinación absoluta de lo incondicionado por las meras *leyes (naturales) de su ser*. [Esto es precisamente lo que Kant dice; la voluntad, *en tanto que no es fenómeno,* esto es, en tanto que *no es trascendental, sino absolutamente libre,* no se interesa sino por la *ley*, y a este respecto no puede llamarse *libre ni no libre;* es decir, la ley que parte de ella es para la voluntad absoluta una mera *ley natural* por la que no expresa nada sino *a sí misma*. Sólo que Kant ha olvidado observar que, *en este aspecto,* la ley de la voluntad absoluta tampoco es una *ley moral.* Reinhold pregunta: ¿no debía Kant haber comprendido *demasiado ampliamente* el concepto de ley moral, puesto que le dio la misma extensión que a la ley de la *razón práctica* (en nuestro lenguaje, la ley de la voluntad absoluta)? Contesto: en absoluto, pues lo que Reinhold llama ley de la razón práctica, y nosotros llamamos ley de la voluntad absoluta, se convierte en ley moral sólo en la conciencia, en la oposición positiva a los impulsos sensibles, en tanto que objeto de libre elección del *arbitrio,* esto es, de la voluntad en el fenómeno] [41]. La absoluta libertad de la voluntad

---

[41] En tanto que esto es así, es también verdad que la ley (como ley moral) procede de la razón; pues llega a conciencia únicamente por medio de la razón y más allá de la conciencia no es ley moral, sino ley natural de la voluntad.

puede por ello caracterizarse como «la independencia de todas las leyes (ya dadas) no determinadas por su *ser*, de todas las leyes que *pondrían algo en ella* que no sería puesto *por su mero ser, por su ser puesto en general»**. Aquellas leyes son *leyes morales.* Pues éstas *salen* al encuentro de una voluntad que no estaba previamente constituida de tal manera que obedeciera a estas leyes. Por el contrario, aquella ley originaria (que sólo llega a ser ley moral *en la conciencia*) no sale al encuentro de una voluntad, sino que *procede* de esa voluntad que es ley para sí misma, y que, en tanto que no es *ni libre ni no libre* (en sentido moral), no es sino *absolutamente libre.*

De aquí se sigue inmediatamente, lo que también se afirmó entonces, que lo absoluto en nosotros no explica por sí solo la libertad *trascendental.* «Lo incomprensible no es que un yo absoluto tenga libertad, sino que la tenga un yo *empírico*; no que un yo intelectual pueda ser intelectual, esto es, absolutamente libre, sino cómo es posible que un Yo *empírico* pueda ser al mismo tiempo *intelectual,* esto es, tener causalidad por la libertad.» Pues, si suponemos que lo empírico en nosotros es completamente determinado por lo intelectual, entonces todavía no comprendemos cómo es posible un *arbitrio* en nosotros. Kant reconoció esto cuando dijo que la libertad no puede ponerse nunca en el hecho de que el sujeto racional pueda encontrar su elección en conflicto con su razón legisladora, aunque la experiencia muestre a menudo que sucede así, *sin que podamos comprender su posibilidad.* O, si suponemos lo contrario, que lo empírico en nosotros no está determinado en absoluto por lo intelectual, entonces no comprendemos cómo es posible en nosotros la *libertad* del arbitrio.

Para la explicación del libre arbitrio (como un hecho de la conciencia común) necesitamos, por tanto, la idea de la libertad absoluta; *sin* ésta no comprendemos ninguna *libertad* de elección. Con ella sola no comprendemos cómo ha llegado a ser posible en nosotros una *eleccion en general* y por qué la ley originaria en nosotros no se ha convertido en necesidad.

Aquí tenemos que recordar que el arbitrio, o la libertad de determinarnos a favor o en contra de la ley, pertenece única y exclusivamente al *fenómeno,* y que nosotros, por ello, no debemos utilizar el concepto del mismo [arbitrio] para definir o determinar lo suprasensible en nosotros. Tiene que demostrarse que no podemos ser conscientes de lo suprasensible en nosotros, es decir, de la libertad, sino por el arbitrio. Éste, si bien no pertenece a lo suprasensible en nosotros, sí pertenece necesariamente a nuestra finitud, esto es, a la *conciencia* de lo suprasensible.

---

* Los textos a que hace aquí referencia Schelling son de su anterior ensayo sobre *El Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano.*

Tan necesario como que nosotros lleguemos a ser finitos para nosotros mismos es que la absoluta libertad se manifieste en nosotros como arbitrio. Éste llega a ser sólo porque pertenece meramente a nuestra finitud y, por tanto, es un *fenómeno* y no una mera *apariencia* [42], pues pertenece a los límites necesarios de nuestra naturaleza más allá de los cuales nos esforzamos continuamente hasta el infinito, sin poder suprimirlos completamente. Y así, por este punto de la filosofía práctica de otra manera tan oscuro, se refleja una nueva luz sobre nuestro idealismo teórico, cuya significación es ahora por primera vez completamente clara. Ahora podemos determinar el lugar transcendental por el que se transita desde lo intelectual en nosotros a lo empírico. Con la única acción por la que lo absoluto en nosotros se autoobjetiva (por la que la libertad deviene arbitrio), se despliega también un sistema total de representaciones finitas y, al mismo tiempo, este sentimiento de nuestra finitud moral tan profundamente arraigado en nosotros, por el cual llegamos por primera vez a ser habitantes del mundo exterior como *esfera* de nuestra finitud. Comprendemos la tendencia hacia la infinitud que mantiene a nuestro espíritu en continua intranquilidad, pues la finitud no es nuestra situación *originaria* y esta completa finitud no es nada que se sostenga por sí misma. Hemos llegado a ser finitos, y ¿cómo podemos esperar vencer moralmente esta finitud si no hubiera surgido *moralmente*? Nuestra propia finitud es la que nos hace el mundo finito; pero ahora ya tenemos un presentimiento de que llegará a ser infinito por nosotros y de que un mundo más ancho también se abrirá a un órgano más amplio [43].

Resumamos ahora todo aquello sobre lo que hemos llegado a un acuerdo y tendremos los siguientes principios:

1) Del querer absoluto procede la ley. La voluntad, en tanto que es legisladora, esto es, absoluta, no puede llamarse ni libre ni no libre, pues ella se expresa sólo a sí misma en la ley.

2) La libertad sería una quimera sin una voluntad absoluta legisladora. Pero nosotros llegamos a ser *conscientes* de la libertad sólo por el *arbitrio*, esto es, por la libre elección entre máximas opuestas que se excluyen recíprocamente y que no pueden coexistir en uno y el mismo querer.

3) La ley de la voluntad absoluta, en tanto que debe llegar a ser máxima, llega al arbitrio mediante la razón. La razón no es ella

---

[42] Como tampoco la historia total de nuestro género humano, la cual pertenece únicamente a la finitud. Comienza con el pecado original, esto es, como el primer hecho arbitrario, y acaba con el reino de la razón, es decir, cuando todo lo arbitrario haya desaparecido de la faz de la Tierra.

[43] Y siempre nuevas estrellas marcarán el camino hacia el Infinito (1.ª ed.).

misma lo suprasensible en nosotros, pero sí lo que *expresa* lo suprasensible en nosotros.

4) El arbitrio, como fenómeno de la voluntad absoluta, se distingue de *ésta* no según el *principio*, sino según sus límites, justo porque una voluntad positiva contrapuesta se le opone. El arbitrio, por consiguiente, puede definirse como la *voluntad absoluta bajo los límites de la finitud.*

5) Si la voluntad *absoluta* pura no estuviera *limitada* por una contrapuesta, entonces no podría ser consciente de sí misma, de su libertad; y a la inversa, si la voluntad *empírica* (de la que somos conscientes) no fuera meramente distinta de la absoluta según sus *límites,* sino según el *principio*, entonces no habría ninguna conciencia de la libertad en nuestro querer empírico.

6) Considerada desde el punto de vista de la conciencia, la libertad de la voluntad consiste en el arbitrio con que nosotros aceptamos en nuestra máxima ya la ley, ya el principio contrapuesto; y precisamente la imposibilidad de representarnos la voluntad absoluta de otra manera es el fundamento de toda finitud.

7) Pero, por este concepto de arbitrio, que pertenece meramente al modo y manera de representarnos a nosotros mismos, no puede definirse lo suprasensible en nosotros.

* * *

Reinhold niega la primera proposición porque él se queda en el punto de partida de la conciencia y no se eleva a la voluntad absoluta. La segunda proposición la afirmó Reinhold, y Kant ya lo hizo mucho antes que él. En la *Doctrina filosófica de la religión*, página 10, explica expresamente que la ley moral es un impulso del arbitrio, por consiguiente algo positivo igual a «A», y que, por tanto, la falta de concordancia del arbitrio con la ley (igual a cero) sólo puede explicarse como consecuencia de una determinación del *arbitrio malo.* Sobre la proposición tercera, ambos están en desacuerdo, porque asocian a la palabra «razón» conceptos distintos. La cuarta proposición la he expresado de otra manera: «Que la causalidad del yo empírico sea causalidad por la *libertad* es debido a su *identidad con la absoluta,* de tal manera que ella es libertad *transcendental*, sólo de su finitud» (o, mejor, que lo trascendental es lo que media lo empírico en nosotros con lo absoluto, lo sensible con lo suprasensible); ella es, por tanto, libertad *absoluta* en el principio del arte, y llegará a ser *transcendental,* es decir, libertad de un yo empírico, en tanto que tropiece con sus límites. Kant no admite esta mediación entre lo sensible y lo suprasensible a través de lo transcendental del querer, mientras que Reinhold lo afirma expresamente: «No me atrevo, dice, a querer definir la libertad del hombre como ser *inteligible* (¿mediante el arbitrio?).

Estoy interesado meramente en la libertad de la voluntad *humana*. El hombre no es para mí ni ser *inteligible* ni *sensible*, sino ambos al mismo tiempo, y *lo tengo por libre sólo y en tanto que es ambas cosas al mismo tiempo*. Mientras que Kant *parece* tenerlo por libre en tanto que es ser inteligible.» (No sólo parece, sino que realmente lo tiene, y en verdad con derecho desde su punto de vista.) «La voluntad es *libre* sólo en tanto que el hombre es *intelectual*, pero esta libertad deviene *transcendental* (y Reinhold parece no conocer ninguna superior) sólo en tanto que él es al mismo tiempo sensible.» «El *sujeto* de la capacidad transcendental es también el sujeto de lo empírico, si aquella capacidad no debe ser *transcendente*, sino *transcendental*, esto es, referida *a priori* a lo empírico.» Esta explicación dice precisamente lo que afirmaba la quinta proposición. Los dos filósofos están de acuerdo sobre las siguientes proposiciones a consecuencia de lo dicho.

* * *

Guardo silencio de todas las consecuencias que se pueden sacar a partir de la solución de esta contradicción aparente en las cosas que interesan fundamentalmente a la humanidad, respecto de la necesidad de un principio filosófico que quede *más allá de la conciencia*. Cualquiera puede sacar estas consecuencias por sí mismo. Añadiré, por mi parte, que una filosofía cuyo primer principio quiera llevar a conciencia lo *espiritual* en el hombre, esto es, lo que queda *más allá* de la conciencia, tiene que ser en una gran medida incomprensible para aquellos que no han fortalecido y ejercitado aquella conciencia espiritual, o para lo que lo dominante en ellos acostumbra a manifestarse sólo mediante *conceptos* muertos y sin intuición. Lo inmediato que hay en cualquiera y de cualquiera y de cuyo intuir originario (que también está en cualquiera, pero que no llega a la conciencia de todos) depende toda la certeza de nuestro conocimiento, no es comprensible por ninguna palabra que venga de fuera. El medio por el cual el espíritu se comprende no es el aire circundante, sino la libertad común cuyas sacudidas se propagan hasta lo más íntimo del alma. Donde el espíritu de un hombre no está *lleno* de la conciencia de la libertad, toda la vinculación espiritual está rota, no sólo con otros, sino *consigo* mismo; no es extraño que él mismo sea incomprensible, tanto para sí como para los demás, y que en su soledad terrible se fatigue solo con *palabras* huecas a las que no contesta ningún eco amistoso (ya sea desde su propio pecho o desde un extraño).

Ser incomprensible para un tal hombre es honra y gloria de dioses y hombres [44].

---

[44] *Barbarus huic ego sim, nec tali intelligar ulli*; deseo y oración de la que no se puede uno librar (1.ª ed.).

La historia de la filosofía contiene ejemplos de sistemas que han permanecido enigmáticos para muchas épocas. Un filósofo cuyos principios solucionarán todos estos enigmas dijo hace poco de Leibniz que, probablemente, era el único convencido en la historia de la filosofía, por consiguiente el único que tenía razón en los principios. La manifestación es notable porque indica que ha llegado el tiempo de comprender a Leibniz. Pues, si debe tener razón en los principios, no puede comprenderse como lo ha sido hasta ahora. Este asunto merece una investigación más concreta.

* * *

APÉNDICE AL TRATADO ANTERIOR

SOBRE POSTULADOS EN LA FILOSOFÍA

He buscado durante largo tiempo la oportunidad de explicarme sobre este objeto; aquí puedo referirme a algunas cosas, lo demás ya encontrará su lugar en otro sitio.

La expresión «postulado» está tomada de la matemática. En la geometría no se *demuestra* la construcción *originaria*, sino que se *postula*. Esta *construcción originaria* (la más simple) en el espacio es el *punto móvil* o *la línea*. Si el punto se mueve en una única dirección o ésta cambia continuamente, aún no se ha precisado [45]. Si la dirección del punto está determinada, entonces o lo está por un punto externo a él y entonces surge la línea recta (que no incluye ningún espacio), o la dirección del punto no está determinada por otro punto externo y entonces él tiene que encerrarse en sí mismo y surge una circunferencia, que describe un espacio. Si se acepta la línea recta como positiva, entonces la circunferencia es la negación de la recta, esto es, una línea que no se fija en ningún punto, sino que continuamente cambia su dirección. Pero, si se considera la línea originaria como ilimitada y la recta como absolutamente limitada, entonces la circunferencia es el tercer término entre ambos y está limitada e ilimitada al mismo tiempo: ilimitada por un punto externo a ella, limitada por sí misma.

La matemática, por consiguiente, da a la filosofía una *intuición originaria* de la que tiene que partir cualquier ciencia que quiera exigir *evidencia*. Ella no comienza desde un *principio fundamental* demostrable, sino de lo *indemostrable y originariamente intuitivo*. Pero

---

[45] La línea originaria es el espacio ilimitado o infinito, en el que, en tanto que ilimitado, no puede pensarse ninguna dirección (1.ª ed.).

aquí se produce una distinción significativa. La filosofía tiene que ver con objetos del *sentido interno* y no puede asociar a cualquier construcción una intuición externa correspondiente, como hace la matemática. Pero la filosofía tiene que partir, si debe ser evidente, de la construcción originaria; la cuestión es, por consiguiente, qué es la construcción originaria *para el sentido interno*.

La respuesta a esta pregunta depende de la dirección que se dé al sentido interno. Pero en la filosofía no se puede determinar la dirección del sentido interno por un sentido *externo*. Yo puedo ser obligado por la línea que trazo sobre el papel o sobre la pizarra a construir la línea *originariamente*. Pero esta línea trazada no es obviamente la línea misma, sino su imagen: no aprendemos a conocer la línea por el trazo, sino, a la inversa, referimos esta línea trazada sobre la pizarra a la línea originaria (en la imaginación), pues de otra manera no abstraeríamos en ella de toda su extensión o grosor. Pero esta línea es, ciertamente, la imagen sensible de la línea originaria y un medio para producir esta intuición originaria en cualquiera.

La cuestión es si en la filosofía hay un medio cualquiera para determinar la dirección del sentido interno, tal y como en la matemática puede determinarse por una exposición externa. En gran medida, la dirección del sentido interno sólo se determina por la libertad. La conciencia de uno se extiende sólo sobre sensaciones agradables o desagradables que causan en él las impresiones externas; el otro extiende su sentido interno hasta la conciencia de la intuición; un tercero es consciente, además de la intuición, también del concepto, y un cuarto tiene incluso un concepto del concepto. Y así se puede decir con razón que uno tiene más o menos sentido interno que el otro. Este «más o menos» indica ya que la filosofía tiene que tener en sus primeros principios un lado práctico. Tal «más o menos» no existe en la matemática. Sócrates muestra (por Platón) que se puede llevar a un esclavo a descubrir demostraciones geométricas. Sócrates le dibuja las figuras en la arena. Los kantianos podían también, como algunos cartesianos, grabar en bronce el origen de las representaciones según su sistema, lo que aún no ha intentado nadie. Todo esto no serviría de nada. Incluso nuestra filosofía más popular tendría que ser absolutamente incomprensible para un esquimal o un habitante de la Tierra de Fuego. Él ni siquiera tiene sentido para ella. De la misma manera, a muchos de los que pasan entre nosotros como filósofos les falta el órgano filosófico: la filosofía es, para ellos, un castillo en el aire, de la misma manera como la más acertada teoría de la música tendría que aparecer como un juego vacío de conceptos para un sordo de nacimiento si no supiera o creyera que otros hombres tienen un sentido más que él, juego que quizá pueda tener coherencia, pero que no tiene en absoluto ninguna realidad en *principio*.

Por consiguiente, en la filosofía se darán tantos principios como

grados de intuición interna haya. El primero llegará a la representación; el segundo, a la síntesis originaria en las categorías; finalmente [46], el tercero, al bien supremo como principio de la filosofía. Este queda insatisfecho con todo lo demás. Tiene que haber para el sentido interno algo absolutamente obligatorio. Pero «obligatorio» para el sentido interno no es sino el *deber*. El postulado del que parte la filosofía tendría que tener, por consiguiente, un objeto del que cualquiera debería ser consciente, aunque no lo sea. Se tendría que poder demostrar a cualquiera que, si él no puede ser consciente de este objeto, el *deber* originario también tiene que ser absolutamente incomprensible para él.

Pero aquí se muestra de nuevo lo que ya se demostró desde otro punto de vista en el presente tratado: que el primer principio de la filosofía tiene que ser, al mismo tiempo, *teórico y práctico*, esto es, un *postulado*.

Entonces, nosotros vemos que: el principio de la filosofía es únicamente teórico, en una palabra, un *teorema* (una proposición que expresa una *existencia*), y entonces tal principio es el camino directo al dogmatismo. Pero una ciencia que es *transcendental* según su naturaleza tiene que excluir ya todo *empirismo* de su primer principio. Esto es lo que hace, por ejemplo, la geometría en tanto que *postula* la construcción originaria y, mediante esto, recuerda al aprendiz desde el comienzo que *en la ciencia completa sólo se trata con sus propias construcciones*. La línea, el objeto de esta construcción originaria, no existe en absoluto sino en esta construcción, ella es esta construcción misma. En la filosofía es precisamente así; el discípulo tiene que colocarse, desde el mismo comienzo, en la forma de pensar transcendental. Por consiguiente, el primer principio tiene que ser *su propia construcción*, que se *exige* de él (que se confía a él), con lo que aprende desde el principio que aquello que surge mediante la construcción no existe fuera de ella, y en general sólo es en tanto que él lo construye. Por consiguiente, la revolución que ha experimentado la filosofía en nuestros días mediante la introducción del principio transcendental, la ha llevado por primera vez muy cerca de la matemática; el método que ella sigue desde ahora no es otro que el seguido en la matemática con gran éxito desde mucho antes, a saber: ocuparse meramente de las construcciones originarias y no considerar analíticamente, sino sintéticamente, todo principio real (en tanto que *originado* por síntesis); la nueva concepción de las cosas como meros fenómenos es la verdadera concepción *matemática* y se puede mostrar ahora fácilmente que y hasta qué punto la filosofía es capaz de evidencia matemática. Esto es claro para cualquiera que tenga el órgano apropiado

---

[46] Un genio lleno de sensibilidad y de virtud.

para ello (para quien no le falte la capacidad interna de construcción), justo como ocurre en la matemática, la cual es comprensible no por grabar las figuras en bronce, o sólo por la vista, sino por un órgano interno (la imaginación).

O supongamos que el principio de la filosofía es *únicamente práctico*, no un *postulado*, sino un *imperativo*. Un postulado práctico es una contradicción en los términos. En la moral, en tanto que es *formal*, sólo hay *mandatos*; aplicados éstos a la experiencia, devienen *tareas*, aunque tareas *necesarias* que cada uno debe solucionar tan buenamente como *pueda*.

Si, por tanto, el principio de la filosofía no puede ser ni meramente práctico ni meramente teórico, tiene que ser ambas cosas al mismo tiempo. Pero ambas cosas están reunidas en el concepto de *postulado*, que es *teórico* porque exige una construcción originaria, y *práctico* porque (en tanto que postulado de la filosofía) sólo puede tomar su fuerza vinculante (para el sentido interno) de la filosofía práctica. Por consiguiente, el principio de la filosofía necesariamente es un *postulado*.

La cuestión es cuál será el objeto del mismo. La respuesta es: *la construcción originaria para el sentido interno*. Pero el objeto del sentido interno en general es el Yo en su pensar, representar, querer. La construcción originaria para el sentido interno, por consiguiente, tiene que ser aquélla *por la que surge en principio el Yo mismo*. (Kant dice: a la unidad analítica de conciencia tiene que procederle una *sintética*. De *esto* precisamente se habla aquí. Aquel principio permanece todavía sin explicar y sin comprender, aunque contiene la *clave* de la filosofía kantiana.) El postulado de la filosofía no es otro que éste: *intuirse originariamente* —no en el pensar ni en el querer, sino en el *primer originarse*—; no otra cosa puede querer Beck, cuyo postulado de representar originariamente no puede significar sino ¡llega a ser consciente de ti mismo en tu actividad originaria! De otra manera, sería completamente vacío.

Ante todo, por esta construcción originaria surge para el filósofo un producto (el Yo); pero este producto de ningún modo existe fuera de esta construcción, tal y como sucede con la línea postulada en la geometría, la cual es únicamente en tanto que originariamente construida, y no es *nada* fuera de esta construcción. Pero hay aquí una gran diferencia: que el Yo no sólo es lo *construido* en el actuar originario, sino también el *constructor* por el que precisamente llega a ser Yo, esto es, un principio elevado sobre todo lo objetivo. Aquí hemos deducido la unidad *analítica* de autoconciencia (Yo = Yo) desde la *sintética* que le precede, y de hecho no significa otra cosa sino que el *Yo es originariamente la construcción de sí mismo*. Por tanto, la proposición Yo = Yo, en el sentido en que habitualmente se toma, no es el *principio* de la filosofía.

En tanto que por esta construcción originaria surge, ante todo, un *producto* (el Yo), el *originarse de este producto* puede expresarse también en un *principio fundamental* (algo así como ¡Yo soy!) y, por ello, también la filosofía más reciente ha hablado de un *principio supremo de la filosofía*, aunque es diametralmente opuesto al espíritu de la misma establecer como dicho principio supremo un principio fundamental que exprese una *existencia*. Distinguir entre el *ser absoluto* y la *existencia* ayudaría muy poco, en tanto que la mayor parte se representaría con aquella expresión una *cosa en sí*, se mantenga como se mantenga.

Hablar de un principio supremo de la filosofía sólo sería bueno en tanto que no dé ocasión a ningún malentendido. Pero si los presuntos jueces de esta filosofía tomaran aquel principio por un analítico que sería autoevidente y no por un sintético (por tanto, sin contenido), entonces ésta sería la ocasión de decirles que para ellos aquel principio sería un postulado cuyo sentido y sustancia no podría comprenderse sino por la *construcción* (la síntesis) originariamente expresada en él. Pero esto es así. Todos los juicios públicos aseguran casi unánimemente que el principio que quiere ponerse en la cima de la filosofía es completamente *vacío*. Algunos, en los que la sabiduría filosófica se extinguió hace tiempo, creyeron debilitar esta filosofía por una pregunta *ingenua*, a saber: que lo que sea aquel Yo del que se habla debía ella haberlo explicado ya previamente. Se habría podido contestar lo siguiente: ¡Oh, gente inteligente!, cuando la geometría postula la línea ¿explica también lo que es la línea?, ¿qué sentido tendría entonces postularla? Lo que ella quiere precisamente es que vosotros experimentéis lo que es la línea mediante el hecho de *construirla*. Así nuestra filosofía. Nosotros *postulamos* el Yo. Queremos que vosotros mismos contestéis a la pregunta de qué es éste. La contestación es: *el Yo mismo, lo que surja en vosotros*, lo que debe ser construido *por vosotros*. No está en ningún sitio fuera de vosotros, donde pudierais señalar con los dedos. Es construido y vosotros conoceréis lo que es, puesto que no es otra cosa que lo que construís. No con las mismas palabras, pero sí con parecidas, contesté a un crítico que consideró aquel principio supremo como un ovillo por el que se quería enredar la filosofía [47]. Esto no era ninguna sorpresa desde los conceptos que se habían expandido universalmente acerca de la esencia de un principio supremo en la filosofía. También explicó sinceramente que, para él, el Yo no era nada en absoluto, lo que le creí con gusto. Sobre esto dije: no se habla de ningún principio fundamental reinholdiano, en el sentido de que la filosofía no debe partir

---

[47] O como el cuerpo de las arañas, desde el que deben proceder analíticamente los hilos de este nuevo tejido (1.ª ed.).

de ningún principio fundamental. Aquel principio supremo, en relación contigo, quien quieres juzgarlo, es un postulado que no aprenderás a comprender por el hecho de que lo veas claro u oscuro, sin que te conmuevas con él. Por el trazo sobre la pizarra no aprendes a comprender la línea, sino que, a la inversa, por ésta aprendes a comprender el trazo. Así tú experimentas lo que es el Yo no por el principio fundamental, sino a la inversa, lo que signifique dicho principio fundamental tiene que decírtelo el Yo en ti, etc. Aún tengo que contar aquí medio admirado qué destino ha tenido aquella declaración sin sentido (algo que es evidente por sí mismo). Algunos buenos amigos me deseaban suerte por haber abandonado las áridas landas de la especulación [48]. Pero recientemente otro [49] se ha admirado de esta empresa (establecer como principio supremo de la filosofía un *postulado*) no porque esto fuera en sí algo admirable, sino ¡porque el autor era *un amigo de la doctrina de la ciencia*! [50] ¿Comienza, por tanto, aquí también ya la polémica sobre la esencia de la letra? * Acerca de esto sería un testimonio creíble, sin duda alguna, que el creador de la doctrina de la ciencia [manifestara] que, cuando él hablaba de un principio supremo de la filosofía, no quiso conocerlo de otra manera que como un *postulado* [51].

¿Debo suponer de dónde se produce esta incomprensión? Estos buenos amigos han leído los postulados de la *razón práctica* de Kant. Para ellos no hay otros. Es de desear que no lleguen a encontrarse alguna vez con un Euclides, pues de otra manera podrían demostrar que éste ha fundado ya la geometría *sobre el primado de la razón práctica*. Por lo que concierne a aquellos postulados de la razón práctica misma, pienso que han desempeñado ya todo su papel en la filosofía. Postulado significa la exigencia de una construcción *originaria*

---

[48] Y ahora sin duda se elaborarán las verdes praderas de su filosofía moral.

[49] El autor desconocido para mí de la *Apología*, etc., que se puede leer en el séptimo cuaderno del *Philosophische Journal*, 1797 **.

[50] Postulado significa para mí precisamente lo mismo que piensa el apologista por un principio que debe ser al mismo tiempo teórico y práctico (compárese lo que he dicho sobre esto en el artículo precedente). El fundamento de esta oposición puede residir en esto: que él no ha leído la palabra postulado en la *Doctrina de la ciencia*.

[51] Yo sé esto, porque tiene que ser así y no puede ser de otra manera (1.ª ed.).

* Schelling hace referencia a la polémica sobre el espíritu y la letra de la filosofía kantiana que se desató a partir de la obra de Fichte, de la que se hizo una cuestión filosófica en sí misma, en una polémica mantenida por Schiller y Fichte y que Kant pretendió sentenciar en su Declaración pública sobre sus relaciones con la *Doctrina de la ciencia* de Fichte de agosto de 1799. Cf. mi artículo «Criticismo e idealismo: ¿continuidad o ruptura?», *Anales de Filosofía*, Murcia, 1987.

** Schelling se refiere a la *Apologie der Versuch durch Elementar Philosophie und Wissenschaftslehre die kritische Philosophie zur Wissenschaft «kat'exojén» zu erheben*, en el propio *Journal*, vol. VI, 3 Heft, pp. 239 ss., donde se defendía el primer tratado traducido en este volumen.

(transcendental), pero Dios y la inmortalidad no son *objetos* de una construcción *originaria*. En la filosofía práctica sólo hay *imperativos*. Éstos, en tanto que su objeto es infinito y en tanto que debe realizarse en una infinidad empírica bajo condiciones *empíricas*, se convierten en *tareas* y, en verdad, en *tareas infinitas*. Llamarlos por ello *postulados* no es mucho mejor que si se quisiera llamar así a las tareas infinitas en la matemática. Cualquier número irracional en la matemática no significa sino la tarea de aproximarse al infinito a este número. Pero negar por esto que, por ejemplo, la raíz de tres sea un número efectivo es contradictorio, es sólo un número que queda en lo *infinito*. Así, en la filosofía, Dios y la inmortalidad son tareas infinitas. Pero negarles toda realidad porque su objeto es inalcanzable *en todo tiempo* (porque no puede medirse mediante una unidad o parte de ella) es un contrasentido, pues este objeto naturalmente que queda en el tiempo, sólo que en un tiempo infinito; mas cualquier presente posible tiene que considerarse como perteneciendo a esta infinitud. Lo que es racional en aquella cantidad infinita, esto es, lo que podemos comprender (medir) de ella, queda en cada presente; sólo lo que es irracional en ella (lo que no pertenece al uso presente de la razón práctica) queda en lo infinito.

Sobre la cuestión de la Academia de Berlín

[1797]

Como se sabe, la Real Academia de las Ciencias de Prusia propuso para el año 1795 la cuestión: ¿Cuáles son los progresos que ha realizado la Metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? La Academia ha repartido el premio entre los escritos de Schwab, Reinhold y Abicht *. El interés de la pregunta es tan evidente como las dificultades de su contestación. De entrada era de esperar que un leibniziano, al fin y al cabo, se volviera en sus investigaciones hacia el catecismo wolffiano, y que un kantiano presentase sus propios trabajos como la cima de la filosofía hasta el presente. Tanto entonces como ahora, era casi imposible esperar una contestación imparcial en este duelo, todavía sin decidir, entre los diferentes sistemas.

De una doble manera se puede ser imparcial en la contestación de esta pregunta. O se es un filósofo humilde, se renuncia de antemano, en tanto que sea posible, a todos los grandes ideales de la filosofía y entonces se está contra todo intento de hacer avanzar una filosofía determinada, ya sea tolerante ya sea intolerante, esperando tan poco de la filosofía en general que, al fin, el mérito de cualquier sistema particular parezca igual de grande o de pequeño; o se es imparcial contra cualquier sistema filosófico porque se los considera a todos como aproximaciones a una ideal común, porque se ve en todos ellos la misma razón, los mismos problemas, el mismo germen de un sistema futuro que se levantará sobre todos los partidos y sistemas particulares y que un día, quizás, suministrará pruebas sorprendentes de que todos ellos tenían y no tenían razón al mismo tiempo, eran igual-

* J. Ch. Schwab (1743-1821), catedrático en Stuttgart, leibniziano, antikantiano, polemista con Fichte, defensor de Lesage en Alemania. Todo ello con escaso mérito. Sin el premio de la Academia estaría definitivamente olvidado. Sus obras pueden verse en *Aetas kantiana*.

Abich es uno de tantos críticos menores de Kant, autor de diferentes obras sobre la filosofía crítica y editor de una revista, *Philosophisches Journal in Gesellschaft mit mehreren Gelehrte*.

mente verdaderos y falsos. El autor reconoce la imparcialidad del primer tipo en el señor Schwab y cree observar la del segundo tipo en el escrito de Reinhold. Puesto que le ha sido imposible leer el trabajo de Abicht, no le queda sino demostrar aquel juicio.

«Si alguien en Grecia, dice Schwab (p. 5), le hubiera hecho a un sabio la pregunta acerca de los progresos de la filosofía desde los tiempos de Sócrates, los defensores de las distintas sectas habrían contestado a ella, de una manera excluyente, a favor de su propia escuela. Pero filósofos, sabios imparciales que consideren su ciencia desde un punto de vista más elevado que el de su cátedra, librepensadores que conozcan el espíritu humano porque han compartido los esfuerzos de las más agudas cabezas, éstos quizás habrían establecido consideraciones con las que habrían ganado algo la filosofía y la verdad.» El señor Schwab apela a los griegos porque los ha comparado a los alemanes en relación con su disposición para las investigaciones especulativas y para los intereses permanentes en la investigación filosófica. «Pertenece al carácter del genio nacional alemán, comienza Schwab su tratado, el seguir inclinados a la especulación metafísica, incluso en un período en el que las otras naciones de Europa han renunciado completamente a ella.» Sería conveniente decir algo sobre esto, pues justo la misma observación se puede oír con mucha frecuencia en boca, concretamente, de aquellos que tienen razones particulares no muy favorables para la filosofía, y que no se cansan de comparar con desventaja a su nación con otros pueblos antiguos y modernos, para que así no desaparezcan entre nosotros la inclinación a la pereza y la desconfianza en nuestras propias fuerzas. Y no es de extrañar que los alemanes, que han cedido su patria desde hace mucho tiempo como *teatro* sobre el que otras naciones representan su papel, se haya reservado al menos el placer de juzgar e investigar según principios, para así compensar de alguna manera la inactividad a que están condenados.

No queremos oír hablar demasiado alto de los *griegos*. El recuerdo de lo que la filosofía fue para ellos y de lo que es para nosotros queda demasiado cerca. Pues la filosofía ha llegado a ser para nosotros un objeto de *erudición*, y el gran público que se ha interesado de vez en cuando por ella se ha quedado más en la letra que en el espíritu. Esto es lo que ha pasado con la filosofía *leibniziana*, la cual tiene, quizás más que cualquier otra, su espíritu y su letra. Es una pregunta interesante la de si acaso la filosofía leibniziana no será una desconocida para la mayor parte de nuestros instruidos filósofos. Por lo menos, tenemos que lamentar que un leibniziano tan prestigioso como Schwab haya participado tan escasamente del *espíritu* de esa filosofía. De hecho, si la ganancia *material* que debe la filosofía a Leibniz consiste en el establecimiento del principio de identidad y de contradicción, del principio de razón suficiente, etc., es muy escasa; y

suena realmente prodigioso que Schwab confiese que el principio de contradicción se encuentra ya en Aristóteles (p. 10). ¿Dónde no se encuentra este y otros principios y qué ventajas obtiene la filosofía con el *establecimiento* de los mismos? Pero que Leibniz trazará a partir de ambos principios de identidad y contradicción y por medio del de razón suficiente, *el método* de la Filosofía *en general*, y, por tanto, el proceder del saber humano universal, poniendo con ello incluso el fundamento para las ulteriores investigaciones sobre la posibilidad de conocimientos sintéticos, esto sí que era una ganancia tanto material como formal. La proposición de Schwab de que la filosofía no puede ganar ni en un sentido material ni formal, tal y como él la expresa, no es completamente correcta. La filosofía como ciencia no puede ganar materialmente sin hacerlo al mismo tiempo formalmente, ni a la inversa. Y en esto consiste el gran servicio de Leibniz, a saber: que las admirables ideas con las que ha enriquecido el saber humano, podrían haber trazado al mismo tiempo un nuevo camino para todas las demás ciencias, si no se hubiera perdido su espíritu ya en sus más inmediatos seguidores. También causa asombro cómo puede Schwab atribuir a *Mendelssohn* lo de que Leibniz haya tomado de Spinoza la armonía preestablecida [1]. Con el mismo fundamento se podría decir que la había tomado de Descartes.

A todo lo largo del escrito de Schwab domina esta manía de apreciar los sistemas filosóficos no según su espíritu y en su totalidad, sino según *la letra* de sus principios particulares. De esta manera, la Historia de la Filosofía pierde sus intereses más específicos. Entonces es fácil ser imparcial, pues, mientras se permanece en la letra y en las fórmulas del sistema, no se ve en las contradicciones entre los distintos sistemas sino una serie de inútiles y desafortunados conflictos acerca de palabras y conceptos sin sentido. Entonces se está dispuesto a chillar en contra de la filosofía en general como una mera ciencia escolástica y a valorar las opiniones más diversas y contrarias como igualmente meritorias. Pero si se repara en el *espíritu* de los distintos sistemas, pronto se verá que los filósofos en cuestión estaban de acuerdo con los principios de los demás, y que a pesar de ello cada uno era tan *original* respecto de los demás, como nunca será posible entre los matemáticos, [se verá] que desde siempre estuvieron en desacuerdo entre sí los filósofos de la letra o los filósofos con espíritu

---

[1] Cf. Jacobi, *Sobre la doctrina de Spinoza*, Apéndice VI; sobre todo la propia explicación de Leibniz, p. 364 *.

* Hace referencia Schelling aquí, y repetirá luego esta indicación, a la famosa polémica entre Jacobi y Mendelssohn sobre la esencia de la doctrina de Spinoza, la condición espinosista de Lessing y sus relaciones con la filosofía de Leibniz. Cf. mi edición de las cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza, en prensa.

frente a los filósofos sin espíritu, y que, por tajante y negativo que pueda aparecer este juicio, en último caso siempre se disputará no sobre proposiciones particulares, sino acerca de a cuál de las filosofías o talentos filosóficos en general se pertenece. Por eso también es claro que en ninguno de ambos casos puede suprimirse totalmente la diversidad de las opiniones; en el primer caso, porque ninguno de los dos partidos se comprenden; en el segundo, porque a uno de los partidos le falta el órgano apropiado para comprender al otro. Nada caracteriza tanto el genial espíritu leibniziano como la posición expuesta en la página 13: «Yo he pensado y reflexionado suficientemente sobre lo nuevo y lo viejo, de tal manera que casi todas las opiniones mantenidas son suceptibles de una interpretación verdadera, etc.» Pero tal resultado no se obtiene por un recuento cronológico de las distintas opiniones. Se tiene que haber encontrado el *punto medio de la perspectiva* leibniziana, desde el cual las distintas opiniones, que aparecen como un caos confuso desde cualquier otro punto de vista, se muestran concordantes entre sí y sometidas a regularidad. Para encontrar lo que Leibniz encontró, esto es, lo que en los sistemas enfrentados es realmente *filosófico* y *verdadero*, se tiene que tener ante los ojos la idea de un sistema universal que dé a todos los sistemas particulares, por opuestos que puedan ser, conexión y necesidad dentro del sistema del saber humano. Tal sistema abarcador debe ante todo cumplir la función de reunificar todos los intereses conflictivos, demostrando que ninguno de ellos, aunque aparezcan contradictorios para el entendimiento común, ha establecido algo realmente absurdo, y que es dable una respuesta en general para cualquier pregunta posible que se haga la filosofía. Entonces se mostrará que la razón no puede plantear ninguna pregunta que previamente no sea contestable por ella misma. Así como desde un germen no se desarrolla nada que no estuviera ya reunido en él, así en la filosofía no puede surgir (por análisis) nada que no existiera ya previamente en el espíritu humano (en la síntesis originaria). Por eso un mismo espíritu *común* y rector penetra todo sistema particular que merezca este nombre. Cualquier sistema particular es posible sólo por una desviación del arquetipo universal al cual todos se aproximan en mayor o menor medida. Pero este sistema universal no es una cadena que avanza enganchando un eslabón con otro hasta el infinito, sino que es un *organismo* en el que cualquier miembro particular es, en relación con otro fundamento y consecuencia, medio y fin recíprocamente. Por consiguiente, todo progreso en filosofía es un avance por *evolución* (*Entwicklung*); cualquier sistema particular que merezca este nombre puede considerarse como un germen que se dota de forma progresiva y paulatinamente, pero siempre de manera continua y en todas las posibles direcciones de desarrollo. Quien encuentre tal punto intermedio será capaz de describir la Historia de la Filosofía

con rigor y de una manera adecuada a la dignidad del espíritu humano.

En una Historia de la Filosofía semejante, obviamente, tiene que valer como ley el hecho de que sólo tengan plaza en ella los *espíritus originales*, aquellos que en filosofía parten del *fundamento*, y en modo alguno aquellos que reciben un salario diario por dar nuevas pruebas a las viejas opiniones, nuevos tratamientos aparentemente filosóficos a los viejos errores. También es evidente que de una Historia de la Filosofía semejante se halla excluida esta así llamada filosofía que se origina por un mero acopio arbitrario de partes externas, y no por un principio interno que se ha formado *orgánicamente*. Se tiene que dar a la razón humana un punto en el que se reunifiquen todos los fines de nuestro saber. Pero este punto no se puede encontrar por una *yuxtaposición arbitraria* que en el fondo debe su origen a la asociación de ideas o a la conveniencia o capricho de un catedrático; por este procedimiento sólo surgen meras rapsodias en las que se hacen coexistir *sin conflicto, pero también sin armonía* (p. 174), los conceptos doctrinales de los filósofos modernos con los de los antiguos, y que entrarían en conflicto tan pronto como se les hiciera tender a reunirse en un punto común.

El sistema que debe valer como punto intermedio de una Historia de la Filosofía, tiene que ser él mismo capaz de evolución. En él tiene que dominar el espíritu *organizativo*. En este sentido, la pregunta de la Academia sería muy oportuna para que una cabeza auténticamente filosófica mostrara lo que en verdad ha sucedido con el sistema leibniziano —un sistema único en su género hasta la fecha, en relación con la potencialidad de sus ideas, capaces de una evolución efectivamente infinita—. El señor Schwab, como es evidente, no ha querido utilizar esta ventaja. Pues de él no era de esperar que considerara la historia de nuestra filosofía (a la que podemos llamar tranquilamente leibniziana, pues ésta, al ser concebida entre nosotros, es la única que entendemos completamente) desde el punto de vista estrecho del *catedrático de filosofía*, sino que por lo menos deberíamos esperar que se contestara a aquella cuestión desde el punto de vista del *filósofo*.

Particularmente *tolerante* es la proposición de la página 17: «No todo el fin de una Metafísica reside en demostrarlo todo rigurosamente y por encima de cualquier duda». Ahora se comprende por qué Wolff, aceptando sólo la mitad de la *Monadología*, pudo construir un sistema completo de filosofía leibniziana. Otros, por el contrario, están convencidos de que en dicha obra está lo más distintivo de la filosofía de su autor y que esta doctrina pertenece necesariamente a su esencia y espíritu tanto como el ἓν καὶ πᾶν a la doctrina de Spinoza.

Es particularmente edificante leer también, en una historia de los

progresos de la filosofía, de qué modo la de Wolff es felizmente aplicada a la *teología* y a la confirmación de los *conceptos teológicos* por Reinbeck, Canz y Carpzov. Así que me parece que todo esto pertenece más a la historia de los retrocesos de la filosofía que a la de los progresos de la misma. Me asombro de que se ocupen muchas páginas con la filosofía del teólogo Crusius, que no ha producido avance alguno ni a la Humanidad ni a ninguna de las ciencias particulares y que no ha puesto ni una sola verdad en circulación, mientras que los méritos de *Baumgarten* (haber abierto una nueva región para la filosofía, a saber: la Metafísica de lo Bello) apenas se mencionen de pasada.

Desde estos tolerantes principios se comprende que en la página 38 se consideren las *Literaturbriefe* * como una obra que marca una época en la filosofía. En verdad, el de las *Literaturbriefe* fue un tiempo de una multitud de cultos espíritus fracasados y olvidados, y esta chusma de escritores, tratada tan duramente como fue posible, sólo podía tener un escaso influjo sobre los progresos de la Metafísica. Por lo que concierne a las recensiones filosóficas de aquella obra, se distinguen en su mayor parte sólo por el tono adoptado *a priori* contra cualquier escrito que esté por encima de su horizonte; léase, por ejemplo, la crítica a *Einzigmöglichen Beweisgrund des Dasein Gottes* ** de Kant o la recensión verdaderamente lamentable de Abbts sobre el cálculo de Ploucquet ***. El juicio de la página 59 sobre Abbts no es suficientemente riguroso. La amistosa correspondencia incluida en la página 40 (que Nicolai editó después de la muerte de Abbts, según su principio *lucri bonus odor ex requalibet*) es un triste monumento literario a la estupidez y puerilidad de un es-

* Las «Literaturbriefe» son las editadas desde 1759 por Nicolai, con el título de *Briefe die neueste Literatur betreffend* (Cartas sobre la Literatura más reciente), especie de catálogo de recensiones, sobre todo de filosofía popular y del círculo de los Berlineses, que con excepción de Lessing (a quien Jacobi y Schelling pretenden distanciar del grupo) eran muy poco valorados por nuestro autor. Por lo demás en estas fechas las relaciones entre los dos hombres no podían ser más tensas. Nicolai se había atrevido a burlarse de Schelling —y de su padre— en su *Berschreibung einer Reise durch Deutchland* (Informe de un viaje a través de Alemania). Por todo eso Schelling acarició en este tiempo la idea de un escrito contra Nicolai que nunca llegó a publicarse (cf. B. u. D. p. 77 ss.). Eco de esta voluntad son las menciones aquí anotadas.

** La obra de Kant, de 1763, lleva por título completo *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demostration des Daseins Gottes* (El único fundamento de prueba para una demostración de la existencia de Dios). Está editada en el segundo tomo de la Akademie.

*** C. Ploucquet (1716-1790) fue catedrático en Tubinga de Filosofía y Economía política. Seguidor de Leibniz —uno de los pocos originales—, intentó desarrollar una lógica matemática con una notación especial. Cf. G. Bornstein, *Plucquet's Erkenntnistheorie und Metaphysik*, 1898. La más famosa de sus obras es *Methodus calculandi in logicis praemissa commentatione de arte characteristica*, 1763.

critor inmaduro y corrupto que se permitía ponerse por delante de *Sócrates-Mendelssohn*.

Hay muy pocas dudas acerca de si también pertenece el nombre de *Mendelssohn* a una historia de los progresos que la filosofía ha hecho como *ciencia*; se tiene que conceder con gusto que ha alcanzado un gran mérito en la exposición de muchas proposiciones wolffianas y que, como Schwab dice, en sus escritos *todo es luz*. Pero donde todo es luz, todo es tinieblas, ya que este elemento sólo es visible en las cosas reales. También se sabe que la luz sólo ilumina la *superficie* de los cuerpos. Por lo demás, es evidente que no hay mérito alguno en filosofía en tanto no se reúna la *profundidad* con la claridad en el discurso. Pero esto, en las cosas filosóficas, no se logra a través de un gran esfuerzo y ejercicio, sino que se requiere un talento que sólo la Naturaleza puede conceder. Ella se lo otorgó a Lessing y parece que se lo negó a Mendelssohn. En la *polémica sobre el espinosismo de Lessing* se ve que el alma de Mendelssohn no tuvo ni idea de lo que Lessing era en sentido filosófico, hasta tal punto eran distintos sus talentos filosóficos no sólo según el *grado*, sino según la *especie*.

Es asombroso que Schwab se salte aquella polémica, en contraste con su meticulosidad para otras cosas. Es doblemente asombroso no sólo por Lessing y *sus* amigos, sino también porque fue la ocasión por la que se sacó a la luz la filosofía de un genio que por primera vez fue capaz de apreciar e interpretar al género humano que progresa. Los escritos en que se vierte esta historia ya han pasado a la posteridad, a pesar de los medios que se han empleado para reducir a sus autores al silencio.

Sobre la pregunta de si es posible una filosofía de la experiencia y, en particular, una Filosofía de la Historia

[1798]

En los artículos anteriores * he investigado si *es posible una filosofía de la experiencia en general.* Ahora descenderé desde lo universal a lo particular y, para llegar a las determinaciones particulares desde las universales, emprenderé la misma investigación en relación con las partes de que consta la experiencia. Los resultados de la investigación se expondrán en esta revista. Pero considero útil adelantar algunas consideraciones generales.

I

Lo que se sabe se tiene que saber completa y universalmente; no hay un saber a medias o, mejor, un saber a medias no es un saber. Se tiene que estar convencido de esta proposición y se tiene que estar penetrado por ella para poder juzgar, comprender o trabajar con éxito en una ampliación real de las ciencias que otros iniciaron o emprendieron.

Quien haya mantenido esta proposición firmemente ante los ojos, llegará sin proponérselo a las consecuencias de ella, a saber: que no podemos conocer completa y universalmente sino lo que existe como resultado de este saber mismo, es decir, lo que tiene una existencia meramente ideal. Si esto no es evidente, recuérdese el caso de la Matemática y pregúntese qué propiedad le ha otorgado su

* Se refiere, naturalmente, a los trabajos del *Panorama general de la literatura filosófica más reciente.*

vieja fama de evidencia y certeza; se encontrará que es sólo la idealidad de su objeto lo que le ha dado su rango por encima de todas las ciencias. En contra, en el caos de las disputas metafísicas se verá que desde siempre se han sucedido sin alcanzar un fin y que siempre vuelven a resucitar después de ser abatidas innumerables veces, como una hidra de muchas cabezas. Que se medite sobre lo que se tendría que buscar si se tuviera que poner fin para siempre a aquellas discusiones, y sin pensarlo cualquiera se contestará: *hacer universal el método de la Matemática* [1].

Nada distinto a un tal intento es lo que se ha emprendido recientemente en filosofía. Tal ensayo no es sólo algo posible, sino que ya es algo real. Ya sabemos qué aspecto tiene la filosofía con anterioridad a este ensayo (el sincretismo de la filosofía realista e idealista era un mal disimulado escepticismo que sólo necesitó de un Enesidemo para presentarse con la totalidad de sus males); qué aspecto tendrá después del intento, esto lo dirá la futura historia de la filosofía (que desde esta perspectiva hay que considerar como concluida).

El mérito negativo de este ensayo (haber cerrado el templo de Jano en la filosofía) es el menor. En tanto que se ha alcanzado la paz en metafísica, como cuando se sostiene una guerra fresca y valiente, y no una guerra de conquista, se tiene allanado el camino para los más grandes descubrimientos en las ciencias más elevadas, que hasta ahora estaban sólo a ras de tierra, dándose a todas las ciencias una esfera superior y al espíritu humano mismo una nueva vitalidad.

II

Si se pregunta, por tanto, qué les sucederá a nuestras ciencias por este camino, y en qué ciencia universal se comprenderán finalmente, la respuesta es: *en una Matemática Universal*. Como es fácil de prever, se objetará que no todo objeto puede ser construido matemáticamente. En esto no se tiene en absoluto razón, si no entendemos por aquella construcción una mera «construcción geométrica». Nada existe que no sea capaz de *número*, dijo ya *Leibniz*, y en estas pocas palabras está el germen de su hallazgo del Análisis. Porque lo que se consiguió con este Análisis fue reconducir toda posible construcción a la *construcción aritmética*, reducir toda intuición externa a intuición interna; en resumen, universalizar el idealismo del Análisis. (El mé-

---

[1] No necesito recordar que aquí no se habla del *método matemático* en sentido habitual, esto es, de un remedo de la mera *forma externa* del Método de la Matemática. Esta forma es accidental en relación con el *contenido*; si la evidencia dependiera solamente de aquélla, los sistemas de Spinoza o de Wolff no dejarían nada que desear.

todo geométrico de los antiguos, y el de los modernos que le siguen, es en matemáticas lo que el realismo en filosofía; el método analítico, por el contrario, corresponde al idealismo. Quizás podría ofrecerse *un tercer método* a partir de ambos, que sería finalmente el dominante.) Pero, si toda la Matemática se levanta sobre el Análisis, es evidente que nada de lo que es objeto del saber (en sentido estricto) puede quedar fuera de sus contornos; pues, si el *espacio* es la forma de la intuición *externa*, el *tiempo* es la forma de la *intuición en general,* y *así todo lo que existe es* una *función del tiempo*, e incluso las cualidades (que hasta ahora se consideraron incapaces de cálculo) se dejan construir como la velocidad. Por ello, cuando el Análisis haya ganado en extensión, lo que ya no puede tardar, apenas se conocerá otra cosa que saber matemático. El espíritu trascendental, que tiene su origen en la Matemática fundamentalmente, volverá así a sus fuentes.

III

Entonces, cuando ese método se universalice, se tendrá que prohibir todo *empirismo* en la ciencia (no en el sentido de que se impida hacer experiencias, sino porque lo que es objeto del experimentar no es objeto del *saber*, y lo que es objeto del *saber* deja de ser objeto del experimentar). Esto parece tan claro como que la Matemática puede prescindir de toda experiencia para hacer evidentes sus proposiciones. Pero para que se considere hasta donde se extiende la esfera del conocimiento trascendental, y para que no se acepten objeciones contra nuestra afirmación a partir de algunos ejemplos inadecuados, vamos a investigar con anterioridad a cualquier cosa, si toda la región de la experiencia, o, si sólo una parte de ella, cuál, cae en el ámbito de la ciencia κατ' ἐξοχήν (*ciencia* κατ' ἐξοχήν se llama a la ciencia universal, en la que tiene que resolverse finalmente todo conocimiento trascendental) [2].

¿Qué concepto de filosofía pueden suponer estos hombres? Sin duda, el suyo propio y, por lo que se refiere a él, sin duda tiene razón, hasta tal punto que, no quiero decir la experiencia, sino el entendimiento más común no se reconoce en ellos. Filosofía y experiencia (como lo indica el *nombre* de Metafísica) se oponían respecto de su *objeto*. Esta oposición ha desaparecido. El objeto de la filosofía es el mundo efectivo. Lo que sobrepasa el mundo real es la *Idea*, esto es,

---

[2] La gran chusma de los insensatos, a la que se adhiere la aún más numerosa de los ignorantes como sus guardaespaldas, siempre repite: «Filosofía y experiencia viven en discordia: ésta teme hermanarse con aquélla, la cual, a su vez, enseña cómo prescindir de ésta.» Sobre lo último no merece la pena decir nada. Sobre aquella oposición entre Filosofía y Experiencia en general, sin embargo, hay mucho que hablar.

un objeto, no de la especulación sino del actuar, en tanto objeto de una experiencia *futura* (pero siempre al fin y al cabo *experiencia*); algo que debe realizarse en la realidad.

Que la filosofía no tiene ningún otro objeto que la experiencia, esto se aceptará como ventajoso por la mayoría, si con ello se quiere decir que la filosofía ha de llegar a ser *experiencia*; pero podría suceder también lo contrario, que la experiencia llegase a ser filosofía, y en esto, obviamente, no estaría de acuerdo la mayoría.

Se podrían distinguir filosofía y experiencia, sin tener en cuenta la identidad de sus objetos, por la *consideración completamente contrapuesta* que hacen de éstos; por ejemplo, la experiencia podría considerar el objeto en su ser; la filosofía, en su *devenir originario*; de esta manera, aquella oposición quedaría restablecida.

Es normal que la mayoría de las naturalezas vulgares se rebelen contra la elevación del empirismo a filosofía; pero no hablamos aquí de ellos (para qué sacar a relucir aquí su idiotez, con la que se divierte el John Bull * literario o el Cuerpo de Inválidos de la Literatura **), sino de los que abrigan dudas contra la posibilidad de aquella elevación filosófica, dudas que pueden ser suprimidas por la investigación en curso acerca de la posibilidad y límites de la misma.

IV

En la zona de la experiencia se ordena, por un lado, la *Naturaleza*, por otro, la *Historia*; y ya he hecho observar en otro lugar que esta división produce, a su vez, la división de la filosofía en teórica y práctica. Tendría que existir, por tanto, una *Filosofía de la Naturaleza* y una *Filosofía de la Historia*. Habría que añadir, como un tercer *término* entre ambas, la *Filosofía del Arte* (en la que se sintetizan Naturaleza y Libertad). Ha de investigarse aquí en detalle si hay una Filosofía de la Naturaleza, de la Historia y del Arte. Comenzaré con la *Filosofía de la Historia*, pero lo haremos según principios, ya que no ha llegado hasta mí, todavía, ninguna crítica profunda de la posibilidad de una tal ciencia.

¿ES POSIBLE UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA?

TEOREMA: *No es posible ninguna Filosofía de la Historia.* Este teorema es demostrable si se demuestra que en el concepto de Historia se encuentra una nota que impide combinarla con la Filosofía. Por

* John Bull es el personaje de una de las narraciones de Jonathan Swift.
** Ésta es una nueva apelación al círculo de las *Literaturbriefe*.

consiguiente, es necesario preguntar: ¿Qué se piensa en general en el concepto de Historia?

Según su etimología, *Historia es el conocimiento de lo sucedido.* No tiene por objeto lo *permanente*, lo *estable,* sino lo *cambiante* y lo que *progresa en el tiempo.* Pero la esfera que describimos con esta determinación es infinitamente amplia para el concepto común de Historia y, por tanto, tendremos que buscar, en un ejemplo particular, una limitación más estrecha del concepto que nos ocupa.

La *Naturaleza* es el conjunto de todo lo que sucede; según el concepto amplio de Historia establecido, la Naturaleza se calificaría como objeto de dicha ciencia. Pero no todo suceso en la Naturaleza tiene una forma *histórica.* En realidad, los sucesos naturales se encuentran registrados en los anales de la Historia; aún se habla en ellos de los diluvios universales, terremotos, etc. Pero es fácil considerar:

1. Que todos los sucesos son considerados en la Historia no como *fenómenos* naturales, sino como *acontecimientos* naturales que han interesado a los *hombres* como seres naturales. Así, el fenómeno de un cometa puede figurar en una crónica de los tiempos de los bárbaros, pero no pertenece a la *Historia* sino en tanto que ha tenido influjo sobre las acciones de los hombres que entonces vivían. Es así como el historiador puede hablar del meteorito que se consideró como anuncio de la muerte de César o de los eclipses que predijo Colón en La Española.
2. Los sucesos naturales pueden deber su inclusión en la Historia, en general, a la *ignorancia* de los hombres. Pues si se hubiese sabido explicar el meteorito, por ejemplo, no se habría creído que era el aviso de un destino inmediato; o, si no, ¿por qué no se contemplan en la Historia los sucesos cotidianos? Si el primer hombre hubiera narrado la historia del primer día vivido sobre la Tierra, ciertamente habría iniciado su narración con el espléndido espectáculo de la salida del Sol (como nosotros la iniciamos con la producción del mundo a partir del caos). O, si nos legara la historia de su vida uno de esos insectos efímeros que surgen por la mañana y mueren a la tarde, ¿no contaría históricamente el curso de aquel astro?

Por consiguiente, *los sucesos que se ven repetidamente de una manera regular y periódica, no pertenecen a la Historia,* aunque no se conozca la regla de su periodicidad (pues se presupone); ¡cuánto menos, desde luego, si se conoce! (desde aquí se ve claro que la Historia no puede avanzar en círculos periódicos, como *Mendelssohn* creyó, sino que tiene que ser *progresiva.*)

El curso de los astros, sus apariciones periódicas, etc, es historia para el hombre en tanto que no *observe* su regularidad. Tan pronto como la conozca plenamente, dejará de haber historia de los cielos.

Desde que se aprendió a predecir los eclipses de luna, éstos han dejado de ser objeto de la Historia. Se nos da cuenta de las erupciones de los volcanes; en cuanto que se pueda observar y establecer por fin la regla de su ciclo, se prescindirá de estos informes. Mientras que sean contingentes los cálculos del curso de los cometas, tendremos que esperar su confirmación por la Historia. Por consiguiente, *lo que es calculado a priori, lo que sucede según leyes necesarias, no es objeto de la Historia; y, a la inversa, lo que es objeto de la Historia no puede calcularse a priori.*

La descripción de la Naturaleza se ha llamado hasta ahora Historia Natural, y no completamente sin razón, ya que esta disciplina no puede pretender presentar su sistema como una copia fiable de la Naturaleza misma, por lo que cualquier nuevo descubrimiento en ella es un aumento *histórico,* esto es, no predecido; y así pueden encontrase aún muchas clases de animales y plantas para los cuales no hay en el sistema, hasta la fecha, ningún concepto genérico; por lo que tales descubrimientos no pueden perseguirse más que *históricamente.*

Entonces, incluso si tuviera éxito la elevación de la *Historia natural* a sistema, habría lugar para una Historia natural en el pleno sentido de la palabra; aquí nos encontramos en un punto desde el que se puede echar mucha luz sobre nuestra investigación.

Hay una hipótesis muy atrevida (desde una consideración física) que a muchos puede parecer lindar con lo aventurado, y es la de que todos los organismo particulares designan sólo distintos niveles de desarrollo de una y la misma evolución, en cuyo caso su arquetipo (*Urbild*) debe quedar en el centro del sistema natural actual. Aunque se prescinda de esta idea, queda aún otra hipótesis menos atrevida, a saber: que la situación actual de la naturaleza organizada es distinta de la originariamente primitiva; de lo que no sólo presentan pruebas históricas los restos de las criaturas pasadas (en cierto modo es como si la Naturaleza hubiera proyectado su situación originaria de una manera imperfecta para esta distancia demasiado amplia del Sol, de lo que se podría concluir entonces que su arquetipo original se conserva en otros planetas), sino que lo exigen también los intereses de la razón; ésta requiere, por una parte, la mayor unidad en la más grande diversidad, y se siente instada a ello, por otra, a la vista de las diversas propiedades coincidentes bajo las distintas clases de figuras enumeradas; así pues, si se considera la mutalidad originaria de la Naturaleza orgánica, las especies originarias podrían disminuir extraordinariamente en su número (de lo que Kant ha dado ya un ejemplo respecto de la propia especie humana), y una gran cantidad de especies aparentemente diversas podrían reducirse a una especie superior.

Si alguna de estas ideas fuera realizable, nos permitiría la ejecución de una Historia natural en el sentido estricto de la palabra. Por

la primera idea se pensaría la Naturaleza en su libertad, tal y como desarrolla una organización originaria en toda dirección posible, organización que precisamente por ser originaria no podría seguir existiendo. Es como si aquí se impusiera una fuerza a costa de otra, como si allí dominara un equilibrio de las fuerzas orgánicas, ya con una intensidad pequeña, ya con una mayor. Con esto se tendría además la ventaja de poder reducir la diversidad externa de las criaturas terrestres en relación con su número, cantidad, estructura y función de los órganos, a una diversidad originariamente interna de las relaciones de las fuerzas orgánicas (de las que aquella diversidad no sería sino un fenómeno externo). En el otro caso no existiría ya un arquetipo común para todas las organizaciones, pero tendría que ponerse un arquetipo común como fundamento para muchas especies separadas, las cuales deben su origen a un desvío del original producido por influjos naturales particulares.

Pero tal presentación de la Naturaleza sería una Historia natural sólo porque considera a la Naturaleza en su *libertad,* aunque no en su irregularidad; porque todos su productos tienen lugar como *desviaciones,* sí, pero como desviaciones de un *ideal* cuyos límites nunca se quebrantan.

Y así llegamos a la proposición cuya importancia para nuestra investigación se aclarará en lo que sigue, a saber: que sólo hay *Historia en general* donde existe un *Ideal* y una *infinita diversidad de desviaciones del mismo* en lo particular, y, por tanto, una completa congruencia de ellos en el todo. Desde esta proposición, se aclara ante todo que la historia en general sólo es posible en los seres que expresan el carácter de un *género*; de ahí podemos derivar la capacidad de representarnos al género humano *como un todo* en la Historia.

Volvamos ahora a nuestro asunto principal. En la Naturaleza, en tanto que la consideramos guiada en sus productos por un arquetipo, existe una apariencia de la libertad, pero sólo una apariencia. (De dónde procede originariamente esta apariencia tiene que deducirse en la Filosofía de la Naturaleza.) Sólo existe, por tanto, una apariencia de *Historia natural.* Para este examen puede ayudarnos la siguiente analogía: la Historia, en el más estricto sentido de la palabra, sólo tiene lugar donde es absolutamente imposible (esto es, para cualquier capacidad de conocimiento) *determinar a priori las direcciones de una actividad libre* (a saber: considerar necesariamente *a priori* las direcciones de la actividad libre de la Naturaleza en sus formaciones, puede ser imposible sólo relativamente, esto es, en relación con nosotros, pero no es *absolutamente* imposible).

Pero, añadidos a lo anterior, resultan los siguientes principios:

1. *Lo que no es progresivo no es objeto de la Historia.* Pero el concepto de *progresivo* tiene que determinarse más precisamente. El

Mecanismo, por ejemplo, no es *progresivo,* aunque exista en él una secuencia de acciones, porque éstas avanzan en círculo, pudiendo describirse como si fuera una acción siempre repetida. Por el mismo motivo, no hay *historia de los animales* sino en sentido impropio. Ante todo, no hay historia de un animal particular como tal, pues está encerrado en el círculo de acciones que nunca traspasa; lo que es, es siempre; lo que será ya está establecido por las leyes de un mecanismo más alto e inquebrantable. Pero la historia no está predestinada para los hombres; éstos deben y pueden hacer su historia; éste es precisamente el carácter del hombre: que su historia, aunque desde un punto de vista práctico debe realizarse de acuerdo con un plan, éste no puede originarse (precisamente por ello) desde un punto de vista teórico. Sólo analógicamente se habla de una historia de aquellos animales en los que hay un instinto artístico, por ejemplo, de una historia de los castores o de las abejas, etc., porque se cree percibir en su laboriosidad productiva algo análogo a la libertad. Esto es también una ilusión porque, si pudiéramos ver el mecanismo interno de las fuerzas orgánicas de tales animales, desaparecería toda la contingencia de sus productos (de un poema que ha surgido mecánicamente según una técnica poética, no es posible historia alguna).

Por la misma razón, tampoco hay historia de la *animalidad* o de los géneros animales en general, porque el género en ellos no progresa, porque cualquier individuo expresa *perfectamente* el concepto del género, porque cualquier *particular* realiza en sí el ideal de su género, porque no es pensable un realizarse en una infinitud de generaciones sucesivas, porque en esta sucesión no es pensable ninguna transmisión de generación a generación, ningún construir sobre los cimientos previos, ningún aumento de lo conseguido anteriormente, ningún superar los límites inmóviles en los que están fijados.

Donde hay mecanismo, no hay historia y, *a la inversa, donde hay historia, no hay mecanismo.*

¿Podemos pensar la historia de un reloj que avanza de manera uniforme (esto es, de manera adecuada a la unidad de su principio)? No, por una doble razón: primera, porque en ella no hay libertad de principio y, segunda, porque en ella no hay libertad de acción, ya que es uno y el mismo suceso siempre repetido lo que nosotros vemos. De ahí que ni siquiera el hombre sea objeto de narración según el tiempo del reloj (él mismo es una máquina, come, bebe, se casa y muere).

Si expresamos estas dos proposiciones de una manera general, tenemos el siguiente principio:

3. *De lo que es posible una teoría a priori, no es posible Historia alguna; y, a la inversa, lo que no tiene teoría a priori, tiene historia.*

Si, por consiguiente, el hombre tiene historia (*a posteriori*), la

tiene porque y sólo porque no tiene historia *a priori*, porque no carga con su historia, sino que la produce.

Antes de que sigamos más allá de esta proposición, permítasenos algunas aclaraciones.

El sentido de nuestras afirmaciones es que pertenece a la Historia lo que no puede determinarse *a priori*. Esto no depende de si algo tiene o no un mecanismo determinado o sucede según leyes determinadas, sino de si nosotros podemos *apreciar* este mecanismo y *ofrecer* sus leyes. Según esto, un poeta puede considerar *premeditadamente* como historia lo que no lo es, por ejemplo, un suceso necesario que él presenta como contingente (y no referido a un mecanismo universal). Entonces al escritor de la Historia (que siempre y al mismo tiempo es un poeta) se le permite una clase de *superstición* pues, si entiende su arte, difícilmente aceptará un suceso natural en la Historia sin suponer algo más que mera Naturaleza (esto es, sin suponer una mano más elevada aunque escondida). En toda ciencia, la *Historia* precede a la *teoría*. Así, la mitología griega (en la que quizás puede tener la Historia su lugar de origen) no es originalmente sino un esquema histórico de la Naturaleza (que aún no se había comenzado a explicar). Así, aquella doctrina de las cosas de un mundo suprasensible se convierte en Historia (porque no tenemos ninguna ley natural para este mundo) y cualquier religión teórica se convierte en mitología, llega a ser y tiene que ser siempre mitología y nunca será algo distinto (pues sólo puede tener verdad poética en general, y sólo es verdadera en tanto que mitología).

Cuanto más se amplíen los límites de nuestro *saber,* tanto más se estrechan los límites de la *Historia*. (Por eso, para muchos, la esfera de los conocimientos históricos está en relación inversa con la esfera de su saber propiamente dicho. ¡Cuán pocos saben lo que quiere decir conocer!) Desde esta consideración, que tengamos historia es obra de nuestra limitación. Si tuviéramos cumplidas todas nuestras tareas y realizado lo Absoluto, entonces no habría ninguna otra ley que la de la Naturaleza perfecta, ya sea para cualquier individuo o para el género humano entero; con ello se suprimiría toda la Historia. De ahí ese sentimiento de aburrimiento que se asocia inevitablemente a cualquier representación de un estado de absoluta racionalidad (como la representación de una pieza de teatro en la que los papeles principales los encarnan seres perfectos, o como la lectura de una novela, por ejemplo, de Richardson, donde intervienen hombres ideales, o como una historia de héroes cristianos en la que sólo actuan ángeles —por lo general, los más aburridos de todos los seres—).

Si ponemos algo absoluto *exterior* a nosotros, no habría *ninguna* historia de él, nuestra propia historia sería una mera ilusión, y la libertad, que el sueño feliz de nuestra limitación nos simularía, sería

una necesidad forzosa en relación con aquel ser que no conocemos. Por eso no hay en el dogmatismo ninguna libertad, sino sólo fatalismo, y a la inversa, la filosofía que parte de la *libertad* suprime, precisamente por eso, todo absoluto exterior a nosotros.

Si, por consiguiente, el hombre puede tener historia en tanto que no está determinado *a priori*, se sigue de esto que una Historia *a priori* es contradictoria; y si Filosofía de la Historia es tanto como ciencia *a priori* de la Historia, se sigue que una Filosofía de la Historia es imposible, que es lo que se quería demostrar.

Sobre revelación e instrucción del pueblo

[1798]

Las breves notas que doy a conocer aquí sobre el objeto indicado han sido escritas con motivo de las *Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum*, de 1797 (un escrito de Niethammer, a causa de la consecuencia rigurosa con que ataca la pseudofilosofía de los más recientes teólogos, debería ser de saludable lectura para éstos en particular). Lo que digo en lo que sigue contra esta especie de filosofía está tomado, en su mayor parte, de dicho tratado. Lo demás tiene que ser cargado exclusivamente a mi cuenta.

* * *

Ha llegado finalmente el tiempo en que se ha dejado de considerar el concepto de revelación como una *idea de razón* o como un *postulado de la razón práctica.* Pues la pretendida necesidad práctica o la aceptación de una revelación ya se han reducido a la necesidad o aceptación de un medio exterior de ayuda de la moralidad (esto debe ser la revelación). Con lo que se presuponen dos cosas: primero, que se requiere en general de tal ayuda, una proposición inmantenible desde la verdadera moral, desde la libertad y la pureza de la determinación moral y que finalmente tiene que desterrarse sin misericordia, pues no hay un solo soporte *externo* de la moralidad, y lo que es un medio de ayuda de la moralidad no lo es *por sí mismo,* sino porque y en la medida en que así lo hemos querido. Pero en *este* sentido nada hay apenas en el mundo que no pueda convertirse en soporte de la moralidad. Pero, si la revelación (y éste es el segundo presupuesto) es una tal ayuda con *anterioridad* a toda otra y de manera preferente, entonces tiene que serlo *por su propia naturaleza,* en sí, y que ella lo sea no tiene que depender de nuestra buena voluntad (de nuestra libertad); tiene que ser*lo* porque existe, y tiene que ser tan absolutamente necesaria para nuestra moralidad como la respiración para nuestras funciones vitales. Pues, si su uso como un soporte dependie-

ra de nuestra determinación, entonces este uso presupone ya la moralidad respecto de los fines. Por tanto, donde tal medio puede estar indicado no hay que aplicarlo, y donde es aplicable no está permitido hacerlo.

Así, el defensor de la necesidad moral de una revelación se ve finalmente abocado a demostrar, ante todo, la *existencia* de una revelación, y se le puede urgir para que traiga este concepto desde su escondrijo de los postulados prácticos al campo libre y abierto de los conceptos naturales, y presente la prueba teórica de su realidad como la de cualquier otro objeto natural.

Con esto se restituye también este concepto a su antigua dignidad, en la que intentaron colocarlo los teólogos de los tiempos antiguos, infinitamente más consecuentes y elevados que nuestros semifilósofos. Pues, aunque ellos pensaban también en argumentos morales para la existencia de una revelación, consideraron que la realidad de este concepto reposaba sobre cimientos demasiado débiles si no podían añadir a éstos una legitimidad teórica.

Contribuye a esto también que aquella filosofía (si está permitido emplear aquí este nombre tan a menudo mal estimado) que mantiene la revelación como un postulado práctico tiene que poseer un concepto completamente falso de la naturaleza y de la esencia de un postulado práctico. En efecto, una gran parte de aquellos filósofos reconocen sin disimulo que es completamente equivocado preguntarse por la realidad teórica de este concepto totalmente indemostrable por la razón teórica, esto es, absolutamente irracional y, así, precisamente los mismos filósofos sueñan con una realidad práctica de este concepto. Por todo esto albergan la ilusión de que lo que es teóricamente irracional puede ser prácticamente racional (¿qué pueden pensar con esto?) Según mis propios principios, sería vano investigar algo aquí: su único fundamento es que ellos creen que la esencia del kantismo (no quieren referirse a tiempos pasados) consiste en introducir por la puerta trasera de los postulados prácticos lo que se había expulsado de la filosofía por la puerta principal. Dentro de semejante contrabando, estos filosofastros incluyen también el concepto de revelación. Pues bien, poner fin a todo este tráfico ilícito, sobre el que sólo puede haber un acuerdo entre los pensadores valientes y viriles, éste ha sido, según me parece, el fin principal del tratado arriba mencionado.

Hoy día ya no se puede eludir una construcción teórica del concepto de postulado práctico. En verdad, es muy fácil analizar este concepto y desarrollar desde él las notas concretas que se ponen en el mismo; pero esta maniobra sólo puede posponer por breve espacio de tiempo la pregunta por el último fundamento de la realidad de este concepto voluntariamente sintetizado. Pero este último fundamento no puede ser otro que la construcción sintética (o la originaria

producción) de este concepto. En tanto este concepto establezca que sucede un efecto individual de Dios sobre el mundo sensible y sobre el espíritu humano, se presupone que el concepto de Dios como ser personal e individual —y, en verdad, de un ser que actúa en el mundo sensible— se ilumina por sí mismo, con lo que aquellos filósofos caen en la mayor inconsecuencia, puesto que han establecido la idea de la *divinidad* como teniendo sólo realidad práctica, esto es, como objeto de hacer y actuar, no como objeto de un saber categórico (de un saber referido a la *existencia*).

Al mismo tiempo —si se me permite añadir estas opiniones— presuponen en el espíritu humano una *receptividad* que es radicalmente contraria a su naturaleza. Puesto que la esencia del espíritu consiste en actividad, sólo es susceptible de aquel *padecer* que en otro respecto también es un *hacer*; esto significa que no puede pensarse en el espíritu humano ninguna pasividad absoluta, y cualquier concepto que presuponga una pasividad absoluta en el espíritu humano es falso por naturaleza (cualquier afirmación transcendente tiene aquí su piedra de toque en general). Pero una revelación, tal y como se determina en aquella filosofía, esto es, como una acción real del ser supremo sobre el espíritu humano, no le deja a éste sino una pasividad absoluta, ya que el ser supremo es absolutamente activo y el correlato necesario de la actividad absoluta es la pasividad absoluta. Por tanto, aquel concepto de revelación es completamente falso según los principios propios de esta filosofía, pues desde el punto de vista teórico ellos mismos confiesan que es tan poco construible como el concepto de brujería, por ejemplo; pero desde el punto de vista práctico (en relación con la libertad) se destruye a sí mismo, porque él no puede coexistir con la libertad.

Y, sin embargo, esto filósofos quieren que coexista con la libertad, pues instituyen un *uso de la razón* en los *asuntos de la revelación*. Que esto es impensable según sus conceptos tendrían que haberlo aprendido hace ya tiempo en el escrito del mismo autor *Sobre religión como ciencia** si fueran capaces de un pensamiento consecuente. No es, por tanto, asombroso que aquellos que estaban en condiciones de pensar de una manera en cierta medida consecuente tuvieran al final que llegar a un concepto de revelación mediata. Pero este concepto ya no contenía huella alguna de lo que significaba *originariamente* el concepto de revelación, y es una estratagema indigna

* Niethammer (1766-1848) era catedrático en Jena, donde editaba, junto con Fichte, el *Philosophische Journal*. En 1803 pasó a Baviera, donde pudo aplicar sus ideas pedagógicas en la reforma del plan de estudios, basado en un rechazo del utilitarismo y en el espíritu de las Humanidades. La obra *Die Religion als Wissenschaft* apareció en 1795. Cf. Dammköhler, *Schelling Bezihungen zu Niethammer vor seinen Berufung nach Jena*, Erlangen, 1913.

de la filosofía querer mantener y eternizar el nombre de una cosa después de que su concepto haya desaparecido largo tiempo ha.

Obviamente, ellos buscan adornar este proceder. Pero, como sucede habitualmente, el embellecimiento era también peor que la cosa adornada. Lessing había establecido la revelación como medio de la educación del género humano. Lo que quería decir con ello lo sabe quien esté familiarizado con su espíritu. Ciertamente, este espíritu tan grande y penetrante estaba infinitamente alejado de esta semifilosofía que se ha tejido desde tal idea. En su «Biografía» hay muchos pasajes de sus cartas que debían ser como una espada en el alma de aquellos ilustrados que se preciaban de haber vivido en el tiempo de Lessing y de los que aún hoy día sus descendientes nos dejan sus débiles lamparitas. «¿Debía envidiar del mundo que intentara ilustrarse? ¿No debía desear de corazón que cualquiera pudiera pensar razonablemente sobre religión? Yo me despreciaría si hubiera alcanzado con mis escritos otro fin distinto de éste: realizar aquel gran proyecto. Pero déjenme hacerlo a mi propia manera, como yo creo poder hacerlo. ¿Y qué es más sencillo que esta manera? No es el agua impura, que no puede utilizarse más, lo que quiero enseñar a conservar. Pero quiero enseñar a que no se derrame antes de que se sepa dónde hacerse con la pura. Con la ortodoxia se estaba, gracias a Dios, bastante al margen. Se había trazado entre ella y la filosofía una frontera tras de la cual cada uno podía seguir su camino sin molestar al otro. Pero ¿qué se hace ahora? Se ha derribado la barrera y, so pretexto de hacernos cristianos racionales, nos convertimos en los filósofos más irracionales. Estamos de acuerdo acerca de lo que es falso en los viejos sistemas religiosos; pero no puedo decir contigo que éstos fueran una chapuza de los pseudofilósofos y chapuceros. No conozco cosa en el mundo en la que se haya ejercitado y fortalecido más la agudeza del espíritu humano que en esta chapuza semifilosófica de sistema religioso que se quiere poner ahora en lugar de los antiguos, y, además, con mucho más influjo sobre la razón y la filosofía de lo que el antiguo se atribuía.»

Se sabe bien en qué tiempo está escrito este pasaje. Seguramente,

---

[1] En la gran sala de conciertos de Leipzig, que está decorada con dibujos del señor Oeser, especialista en alegorías, se representa, entre otros, el instinto de ilustración con la imagen de un muchacho alegre que purifica la llama para que, dice la explicación, la luz del conocimiento alumbre más claramente todos los ojos (cf. *Leipzig, Un manual para el viajero* de Claudius) *.

* Mathias Claudius (1740-1815), editor de *El Mensajero de Wandsbeck*, recogió todas sus obras en Hamburgo, entre 1775 y 1819. Para la filosofía tiene importancia por sus relaciones con Jacobi, sobre todo en el *Escrito sobre las cosas divinas y su revelación*, que por cierto provocó un agudo conflicto entre Schelling y Jacobi.

Lessing escribiría ahora uno diferente. ¿Por qué no debemos estar contentos de lo que ha pasado? Si aquella frontera se hubiera mantenido, los supersticiosos habrían podido desarrollar tranquilamente su esencia. Ahora que ella se ha hundido, *debe* mantenerse así y tenemos que preocuparnos de que el doble camino que corre por ambos lados se convierta en una calzada real, por la que en el futuro camine todo el mundo. ¿Por qué no se debe arrancar la careta a los demagogos? No se tienen que permitir los desvaríos a esa cuadrilla de medias cabezas, que maldicen el día que amanece porque pone fin a su negocio de velas. ¿O no debe salir el Sol a fin de que continúen alumbrando las luciérnagas o para que aún brille una madera podrida cualquiera?

Hablaba de *engaño*. Pues los que han producido este concepto de revelación están todos de acuerdo precisamente en que tiene que emplearse, si no como el coco, sí como una *autoridad* para el pueblo. Pero utilizar una autoridad —de cuya nulidad se está convencido— es y será siempre un *engaño*, un engaño en las cosas sagradas. Suponiendo que tal uso tuviera *al principio* alguna utilidad (lo que es imposible porque impide la formación de la autonomía), el fin sacraliza los medios, ¿y no sería este falso medio destructivo en sus consecuencias respecto de su fin más elevado? Ahora bien, aquel concepto de pueblo es relativamente elevado. ¿«Designa un público que no tiene suficiente capacidad o suficiente necesidad de elevarse a principios»? Pero ¿a qué principios? ¿A los vuestros? Pero confesáis, por ejemplo, y no tenéis reparo en ello, que vosotros, por vuestra parte, no podéis elevaros a los principios que otros tienen con su más perfecto derecho por los supremos. Por tanto, éstos os considerarán como «pueblo» respecto de sus principios con el mismo derecho con que vosotros contáis a otros respecto de los vuestros. Os sublevéis contra esto, vosotros, infinitamente más ciegos que los ciegos que intentáis conducir. ¿Qué os da el derecho a elevaros por encima de vuestros hermanos?, ¿quizás el que ellos no han estado en las Academias o no han aprendido de memoria lenguajes orientales o un compendio filosófico cualquiera?, ¿queréis tenerlos bajo tutela, vosotros, que no tenéis bastantes fuerzas para guiaros a vosotros mismos?

Cualquier sociedad con intención religiosa es una sociedad *completamente de iguales* [2]. En el fondo, y por mucho que pueda humillar el orgullo de los frailes, no hay aquí ni *maestros* ni *alumnos*. Sólo las verdades en las que se supone que todos creen deben vivificarse en el

---

[2] Véase *La doctrina de la moral* * de Fichte, p. 475, donde se dice y se demuestra esto mismo.

* J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehere*, 1798.

conocimiento de la comunidad (donde uno habla en nombre de todos); sólo deben ser fuertemente provocadas las sensaciones de las que todos se afirman penetrados. El Estado no puede prohibir a los ciudadanos entregarse a tal purificación. Pero puede impedir que en esta sociedad surjan conflictos, desavenencias y escándalos. Sólo *por esto*, no porque se os crea más listos que los que llamáis «pueblo», no se puede hablar en tal sociedad de *investigación,* de reflexión sobre los principios. Lo que se enseña aquí se supone como conocido. Pero cualquier instrucción que no parte de *principios* es *histórica* según su naturaleza. Las ideas con que se vivifica la asamblea religiosa como fuerza moral se suponen *existentes* entre la humanidad desde tiempos antiguos, y es una peculiar fortuna incluso para los pueblos más cultivados que exista una noticia originaria del mundo antiguo en la que subyacen *históricamente* aquellas ideas. La historia de la religión es entonces una progresiva revelación o una presentación simbólica de aquellas ideas, y así la historia total del género humano no es otra cosa que el progresivo desarrollo del plan moral del mundo que nosotros tenemos que aceptar como el predestinado por la razón (en tanto que ella es absoluta).

Entonces —lo que yo digo aquí sirve también para la explicación de otras afirmaciones— la razón puede considerarse en general en una doble función. O se considera como *absoluta,* en tanto que no es sino la síntesis originaria desde la que se despliega todo lo particular en la serie infinita, y en este sentido todos los fenómenos del mundo externo y todos los fenómenos de la historia no son sino diversas series en las que se desarrolla *sucesivamente* aquella síntesis *originaria.* O, en tanto que la razón, a la inversa, se eleva desde las *evoluciones particulares a la involución* más *originaria*, su función es *empírica*. El producto de la razón en su función *absoluta* es el mundo efectivo; en su función *empírica,* el *mundo ideal.*

Ahora bien, puesto que todo lo que sucede en la realidad es *evolución de una razón absoluta,* tenemos que encontrar en la historia, y en particular en la historia del espíritu humano, la huella de aquella *razón absoluta* que se nos manifiesta desde el punto de vista empírico (únicamente práctico) como *providencia* que ha ordenado previamente todo tal y como lo encontramos en la realidad.

---

[3] ¡Qué a menudo se intenta todavía parodiar estas palabras! Cuando él, de quien se ha hablado tantas veces en este tratado, se había dejado iniciar a instancias de sus amigos en la masonería, uno le consoló diciéndole que en ello todavía no había encontrado nada contra el Estado o la Iglesia. «Dios quiera que lo encuentre, replicó el inolvidable, porque entonces habría encontrado *algo.*» Otra cosa sucede con el señor predicador áulico Reinhard, en Dresde, que se lamenta amargamente de haber hallado en la nueva filosofía mucho en contra del Estado y la Iglesia. Es absolutamente natural. Se trata de un hombre distinto.

Por esto encontramos, de una manera inconsciente e imperfectamente desarrollada en las filosofías y religiones del mundo antiguo, lo que en nosotros se ha desplegado consciente y completamente, y será fácil reconocer en aquellos monumentos (si son noticias primitivas de la religión popular) *nuestras ideas* (esto es, la razón universal).

Yo no comprendo de otra manera lo que se dice al final del tratado arriba mencionado (como resultado de la investigación) acerca del uso racional de la revelación.

Tan pronto como se demuestre que las condiciones de construcción de un concepto son falsas o imposibles, éste tiene que desaparecer del sistema de los conceptos. El concepto de revelación no puede afirmar por más tiempo su dignidad *científica*. Esto ya lo había mostrado incontrovertiblemente nuestro autor en el escrito *Sobre la religión como ciencia*, en tanto que demostró que aquel concepto, elevado a *principio*, destruye todo uso de la razón. Pero, precisamente, ésta es la prueba de si un concepto tiene realidad científica; pues cualquier concepto, si es real y verdadero, tiene que poder ser ampliado sin peligro a principio universal del saber (de la misma manera que cualquier máxima justa tiene que poder ser elevada a ley universal de conducta).

El concepto de revelación, ¿debe, por este motivo, desaparecer del mundo? El autor ha contestado a esta pregunta en el escrito mencionado y ha mostrado que, si bien él ya no tiene lugar alguno en un sistema del saber, por el contrario, encontrará un puesto seguro en la doctrina del método de la instrucción del pueblo.

De ahí que siempre convendrá a un pastor del pueblo prevenir que éste, mediante una degradación descuidada de las doctrinas positivas, extravíe también las ideas religiosas a las que servían de vehículo. Por el contrario, [el pastor] no se excederá en el celo (*ne quid detrimenti*, etc.) hasta querer impedir la investigación culta de los iletrados; antes bien, se conformará con mantenerse dentro de sus límites; pues, como dice Lessing, *una cosa es ser pastor y otra ser bibliotecario.*

Ideas para una filosofía de la naturaleza «como introducción al estudio de esta ciencia»

[1797]

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Lo que permanece como resultado puro de las actuales investigaciones filosóficas de nuestros contemporáneos es, brevemente, lo que sigue: «La filosofía teórica actual (bajo el nombre de Metafísica) era una mezcla de principios completamente heterogéneos. Una parte de ellos contenía leyes que pertenecen a la posibilidad de la *experiencia* (leyes naturales generales); otra, principios que sobrepasaban toda experiencia (y que son los principios propiamente metafísicos).»

«Pero ahora se ha establecido que de los últimos sólo puede hacerse un uso *regulativo* en filosofía teórica. Lo que nos eleva sobre el mundo de fenómenos es nuestra naturaleza moral, y las leyes que son de uso *constitutivo* en el ámbito de las ideas serán, por consiguiente, leyes *prácticas*. Lo que hasta ahora era metafísico en el campo de la filosofía teórica queda confiado en el futuro única y exclusivamente a lo práctico. Lo que permanece para la filosofía teórica son los principios universales de una experiencia posible, y, en lugar de ser una ciencia que *sigue* a la física (Metafísica), en el futuro será una ciencia que *procede* a la física.»

Pero la filosofía teórica y práctica (que a efectos de la academia pueden dividirse, pero que en el espíritu humano están originaria y necesariamente unidas) se divide en *pura* y *aplicada*.

La filosofía teórica *pura* se ocupa meramente de la investigación sobre la realidad de nuestro saber *en general;* pero a la *aplicada,* bajo el nombre de una filosofía de la naturaleza, le corresponde derivar un sistema concreto de nuestro saber (esto es, el sistema de la experiencia total) a partir de principios.

Lo que es la *física* para la filosofía *teórica* es la *historia* para la filosofía *práctica*, y así las dos ramas fundamentales de nuestro saber empírico se desarrollan desde estas dos partes fundamentales de la filosofía.

Espero trazar toda la filosofía *aplicada* mediante una *elaboración* de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del hombre. La doctrina natural debe alcanzar unos fundamentos científicos mediante aquélla; la historia, mediante ésta.

El siguiente escrito debe ser el comienzo de un despliegue de dicho plan. En la Introducción explicaré la idea de una filosofía de la naturaleza que fundamenta este escrito. Tengo que esperar, por tanto, que de esta introducción parta la prueba de los principios filosóficos del mismo.

Por lo que respecta al *despliegue* del plan, ya expresa el título que aquí no está contenido ningún sistema científico, sino sólo *ideas* para una filosofía de la naturaleza. Así, este escrito se puede considerar como una serie de pequeños tratados sobre este objeto.

La primera parte de este escrito se divide en otras dos partes: la empírica y la filosófica. Es necesario poner por delante la primera porque en el curso del escrito se hace referencia muy a menudo a los más recientes descubrimientos e investigaciones de la física y de la química. Surge con ello la incomodidad de que tienen que quedar dudosas muchas cosas que yo creo poder decidir después desde principios filosóficos. Por tanto, tengo que referir al segundo libro (sobre todo al capítulo octavo) con motivo de muchas manifestaciones del primer libro. En relación con la en parte todavía conflictiva pregunta sobre la naturaleza del calor y de los fenómenos de la combustión, sigo el principio fundamental de no admitir en los cuerpos absolutamente ninguna materia primordial oculta cuya realidad no pueda ser demostrada por la experiencia. En todas estas investigaciones sobre calor, luz, electricidad, etc., se han mezclado recientemente más o menos principios filosóficos —sin alejarse por lo demás del suelo empírico— que son extraños a una doctrina natural experimental, y normalmente tan indeterminados que han originado inevitables equivocaciones. Así, se juega ahora cada vez más con el concepto de fuerza en la física, sobre todo desde que se empezó a dudar de la materialidad de la luz, etc. Ya alguna vez se ha preguntado si no será la electricidad una *fuerza vital*. Todos estos conceptos vagos, introducidos ilegalmente en la física, puesto que hay que justificarlos filosóficamente, tengo que dejarlos sin determinar en la primera parte de este escrito. Puesto que en esta parte he intentado mantenerme siempre en los límites de la física y la química, he procurado hablar con un lenguaje de imágenes. En el capítulo de la luz (pp. 85 ss.) quería sobre todo investigar el influjo de la luz sobre nuestra atmósfera. Que este influjo no era meramente mecánico se podía concluir ya

desde el parentesco de la luz con el oxígeno. Ulteriores investigaciones sobre este objeto pueden ofrecernos claves más concretas sobre la naturaleza de la luz y su transmisión a nuestra atmósfera. La cosa es doblemente importante, puesto que ahora conocemos la composición del aire atmosférico, pero no sabemos cómo la naturaleza sabe obtener constantemente esta relación de clases de aire tan heterogéneas, a pesar de los incontables cambios en la atmósfera. Lo que digo sobre esto en el capítulo acerca de las diferentes clases de aires no basta para dar a este problema una solución perfecta. Desearía ver más probadas las hipótesis sobre el origen de los fenómenos eléctricos, ya expuestas y sostenidas con pruebas por mí, pues, si fueran verdaderas, tendrían que extender su influjo a otros campos (por ejemplo, a la fisiología).

La *parte filosófica* de este escrito se ocupa de la *dinámica* como la ciencia fundamental de la doctrina natural, y de la *química* como consecuencia de ella. La parte siguiente esboza los principios de la doctrina de la naturaleza orgánica o la llamada fisiología.

A partir de la Introducción se verá que no es mi fin *aplicar* la filosofía a la doctrina natural. No puedo pensar ningún trabajo más aburrido que tal aplicación de principios abstractos sobre una ciencia empírica ya existente. Por el contrario, mi fin es hacer surgir filosóficamente la ciencia natural misma y mi filosofía no es nada diferente de mi ciencia natural. Es verdad que la química nos enseña a leer los elementos; la física, las sílabas, y las matemáticas, la naturaleza, pero no se debe olvidar que corresponde a la filosofía interpretar lo leído.

INTRODUCCIÓN

Qué sea la filosofía en general es una pregunta que no se puede contestar inmediatamente. Si fuera fácil elevarse a un concepto preciso de filosofía, entonces bastaría sólo con analizar este concepto para, al mismo tiempo, estar en posesión de una filosofía universalmente válida. El asunto es éste: la filosofía no es algo que nuestro espíritu posea originariamente y por naturaleza, sin su hacer. Por tanto, es completamente una obra de la libertad. Es para cualquiera sólo lo que él mismo ha hecho por ella, y por esto la idea de filosofía es sólo el resultado de la propia filosofía, que en tanto que ciencia infinita es al mismo tiempo ciencia de sí misma [1].

Por consiguiente, en lugar de proponer un concepto dado de filosofía en general o de una filosofía de la naturaleza en particular, para

---

[1] 1.ª ed.: La idea de filosofía es sólo el resultado de la filosofía misma; una filosofía universalmente válida es un fantasma sin gloria.

luego analizarlo en sus partes, me esforzaré por hacer *surgir* tal concepto mismo ante los ojos del lector.

En tanto que se tiene que partir siempre de algo, presupongo que una filosofía de la naturaleza *debe* derivar desde principios la posibilidad de una naturaleza, esto es, del mundo de la experiencia total. Pero no trataré analíticamente este concepto ni lo supondré como aceptado para derivar sus consecuencias, sino que, ante todo, investigaré si le conviene una realidad en general y si expresa algo que se pueda también *desarrollar*.

SOBRE EL PROBLEMA QUE TIENE QUE SOLUCIONAR UNA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Quien está implicado en la investigación de la naturaleza o en el mero disfrute de su riqueza no se pregunta si es posible una naturaleza o una experiencia. Es suficiente que exista para él. Los propios hechos la hacen efectiva, y la pregunta por la posibilidad de algo sólo se la hace quien no cree tener en sus manos la realidad misma. Todos los antiguos se ocuparon de la investigación de la naturaleza y todavía no estamos cansados de ella. Algunos han dejado su vida en esta ocupación y no se deja de adorar a la diosa misteriosa. Los grandes espíritus han vivido en su propio mundo, despreocupados por los principios de sus sensaciones, ¿y qué es toda la gloria del escéptico más agudo contra la vida de un hombre que llevó un mundo en su cabeza y a toda la naturaleza en su imaginación?

Cómo sea posible un mundo fuera de nosotros, una naturaleza y una experiencia de ella, esta pregunta se la debemos a la *filosofía* o, mejor, con esta pregunta surge la filosofía. Antes, los hombres habían vivido en un estado natural (filosófico). Entonces el hombre era todavía coherente consigo mismo y con su mundo circundante. Dicho estado flota todavía en los oscuros recuerdos del más extraviado pensador. Muchos nunca lo perdieron y fueron íntimamente felices si no los seducía el ejemplo escandaloso; pues la naturaleza no renuncia voluntariamente a su tutela y no hay ningún hijo *innato* de la libertad [2]. Tampoco comprenderíamos cómo el hombre ha abandonado aquel estado si no supiéramos que su espíritu, cuyo elemento es la *libertad*, aspira a *hacerse libre a sí* mismo, a desprenderse de las cadenas de la naturaleza y de sus preocupaciones, para confiarse al incierto destino de sus propias fuerzas, para volver vencedor y por sus

[2] Los mayores filósofos fueron siempre los primeros que se entregaron a esto, y Sócrates, una vez que había permanecido la noche entera absorto en especulaciones, se ofreció por la mañana al Sol que nacía ante él.

propios méritos a aquel estado en el que, ignorante de sí mismo, transcurrió la infancia de su razón.

Tan pronto como el hombre se puso en contradicción con el mundo exterior (después veremos cómo lo hizo) se dio el primer paso hacia la filosofía. Con aquella separación comenzó la reflexión [3]; se dividió lo que la naturaleza había reunido desde siempre, se separó el objeto de la intuición, el concepto de la imagen y, finalmente, se separó el hombre de sí mismo (en tanto que llegó a ser su propio *objeto*).

Pero esta escisión es sólo un *medio*, no un fin. Pues la esencia del hombre es actuar. Cuanto menos reflexiona sobre sí mismo, tanto más actúa. La actividad más noble es, sin embargo, conocerse a sí mismo. Tan pronto como se hizo objeto a sí mismo, ya no actuó nunca más el hombre *entero*, sino que suprimió una parte de su actividad para poder reflexionar sobre la otra. El hombre no ha nacido para destruir su fuerza espiritual en la lucha contra los fantasmas de un mundo imaginario, sino contra un mundo que lo influye, que le deja sentir su poder, y sobre el cual a su vez puede actuar y ejercitar todas sus fuerzas. Por consiguiente, entre él y el mundo no puede mantenerse ningún abismo, sino que tiene que ser continuamente posible entre ambos el contacto y la acción recíproca, pues sólo así el hombre llega a ser hombre. Originariamente hay en el hombre una equivalencia absoluta de fuerzas y de conciencia. Esta equivalencia puede suprimirse por la libertad para volver a producirse por la libertad. Pero sólo en la equivalencia de fuerzas hay salud.

La *mera* reflexión, por consiguiente, es una enfermedad del espíritu humano, y allí de donde se apodera de todo el hombre mata de raíz el germen de su existencia superior, su vida espiritual, la que nace sólo de la identidad. Es un mal que acompaña al hombre en vida y que destruye en él toda intuición de los objetos más comunes de consideración. Pero su tarea anuladora no sólo se extiende sobre el mundo que aparece; en tanto que coloca el principio espiritual fuera de éste, llena el mundo inteligible de quimeras contra las que no es posible luchar, ya que residen más allá de toda razón. Ella eleva a permanente aquella separación entre el hombre y el mundo en tanto que considera a éste como una cosa en sí que no puede alcanzar ni intuición ni imaginación, ni entendimiento ni razón [4].

La verdadera filosofía se opone a la reflexión y la considera en general como un mero medio. La filosofía tiene que suponer aquella es-

---

[3] Aquí, y en las páginas siguientes, así como más tarde, aparece en la 1.ª ed. «especulación» en lugar de «reflexión», y «especular» en lugar de «reflexionar».

[4] El último paso dice en la 1.ª edición; «La especulación, por tanto, es una enfermedad espiritual del hombre, es más, la más peligrosa de todas, la que mata el germen

cisión originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna urgencia de filosofar.

Por ello otorga a la reflexión únicamente un valor negativo. La filosofía parte de aquella escisión originaria para reunificar, mediante la libertad, lo que necesaria y originariamente estaba reunificado en el espíritu humano, esto es, para superar para siempre aquella escisión. Y en tanto que se ha hecho necesaria por la mencionada escisión —que es en sí misma un mal necesario— no fue sino una disciplina de la razón descarriada, que trabaja en este respecto para su propia anulación. Aquel filósofo que ha dedicado todo o parte de su tiempo a seguir la filosofía de la reflexión en su infinita desunión, para suprimirla en sus últimas ramificaciones, se elevó al lugar más digno por este mérito que, aunque meramente negativo, debería ser valorado como supremo, puesto que no debía tener el gozo de ver restablecida a la filosofía por sí misma en su forma absoluta a partir de los desgarrones de la reflexión [5]. La más simple expresión de un problema complicado es siempre la mejor. Quien reparó por primera vez en que él mismo podía distinguirse de las cosas externas, y con ello sus representaciones de los objetos y a la inversa, éste fue el primer filósofo. Interrumpió por primera vez el mecanismo de su pensar, suprimió la equivalencia de la conciencia en la que sujeto y objeto estaban íntimamente reunidos.

En tanto que represento el objeto, representación y objeto son una y la misma cosa. Y sólo en esta incapacidad de distinguir el objeto de la representación mediante la representación misma, sólo aquí reside para el entendimiento común la convicción de la realidad de las cosas externas, de las que sólo tenemos información por las representaciones.

---

de su existencia y destruye su raíz. Es una plaga que no es superable, allí donde ha llegado a ser prepotente, ni por los encantos de la naturaleza (pues ¿qué pueden éstos sobre el alma muerta?) ni por los rumores de la vida.

Scandit aeratas vitiosa naves
cura nec turmas equitum relinquit.

Contra una filosofía que hace de la especulación no su medio, sino su fin, cualquier arma es justa. Pues ella tortura la razón humana con quimeras contra las que es imposible luchar, puesto que residen más allá de toda razón. Ella hace permanente aquella separación entre el hombre y el mundo, en tanto que considera este último como una cosa en sí que no puede ser alcanzada ni por intuición ni por imaginación, ni por entendimiento ni por razón.

[5] El filósofo que emplea su vida, o una parte de ella, en perseguir a la especulación filosófica hasta su abismo infinito para socavar allí sus últimos fundamentos, presenta a la humanidad un sacrificio que, ya que es la inmolación del más noble, debía ser valorada de otra manera por la mayoría. Pero él ya es suficiente feliz si lleva la filosofía tan lejos que de una vez para siempre haga desaparecer de la memoria de los hombres la necesidad de la misma como ciencia concreta y, con ello, hasta su propio nombre.

El filósofo suprime esta identidad de objeto y representación en cuanto se pregunta: ¿cómo surgen en nosotros las representaciones de las cosas externas? Mediante esta pregunta trasladamos fuera de nosotros las cosas externas y las presuponemos independientes de nuestra representaciones. No obstante, entre ellas y nosotros tiene que existir una conexión. Pero no conocemos ninguna conexión *real* entre cosas *diversas* fuera de la de causa y efecto. Por consiguiente, el primer ensayo de la filosofía es también poner representaciones y cosas en relación causal.

Ahora tenemos cosas expresamente *puestas como independientes de nosotros*. Y, por el contrario, nosotros nos sentimos dependientes de los objetos. Entonces nuestra representación es ella misma *real* en tanto que somos forzados a aceptar una concordancia entre ella y las cosas. De ahí que no quede otra posibilidad que hacer las representaciones dependientes de las cosas, que considerar éstas como causas, aquéllas como efectos.

Pero, a simple vista, se puede comprender que con este ensayo no alcanzamos propiamente lo que queremos. Queremos explicar cómo es que objeto y representación se reúnen en nosotros inseparablemente. Sólo en esta reunificación reposa la realidad de nuestro saber de las cosas externas y precisamente la filosofía debe demostrar esta realidad. Sólo si las cosas son *causas* de representaciones *pre*ceden a las representaciones. Mediante esto, la separación entre ellas deviene permanente. Pero nosotros, una vez que habíamos separado por la libertad la representación y el objeto, queríamos volver a reunirlos por la libertad; queríamos saber qué y por qué entre ambos no hay originariamente escisión alguna.

Más aún, nosotros conocemos las cosas sólo por y en nuestras representaciones. Lo que ellas son, en tanto que anteceden a nuestras representaciones, no es representado, y de ello no tenemos ningún concepto.

Así, en tanto que pregunto ¿cómo es que represento?, me elevo a mí mismo sobre la representación y por esta pregunta misma me convierto en un ser que se siente originariamente *libre* respecto de todo representar y que ve sometida *a él* la conexión total de sus representaciones. Mediante esta pregunta misma me convierto en un ser que posee un *ser en sí mismo* independiente de todas las cosas externas.

Por consiguiente, con esta pregunta me salgo fuera de la serie de mis representaciones, me separo de la conexión con las cosas y me sitúo en un punto de vista en el que no me alcanza ningún poder ajeno, y con ello se separan por primera vez los dos seres enemigos: *espíritu y materia*. Los sitúo a ambos en mundos diferentes entre los que no es posible contacto alguno. En tanto que me distancio de la serie de mis representaciones, incluso someto a mí los conceptos de

causa y *efecto*. Pues ambos surgen sólo en la sucesión necesaria de representaciones de las que me he distanciado. ¿Cómo me puedo someter de nuevo a estos conceptos y dejar que actúen sobre mí las cosas externas? [6].

O permítasenos hacer el ensayo contrario. Dejemos actuar sobre nosotros a las cosas externas y expliquemos ahora cómo llegamos, a pesar de ello, a la pregunta por la posibilidad de las representaciones en nosotros.

En verdad, no es comprensible cómo las cosas actúan sobre mí (que soy un ser libre). Yo sólo comprendo cómo unas cosas actúan sobre otras. Pero, en tanto que soy *libre* (y lo soy en tanto que me elevo sobre la conexión de las cosas y me pregunto cómo esta conexión misma ha llegado a ser posible), yo no soy ninguna *cosa*, ningún *objeto*. Entonces vivo en un mundo completamente propio y soy un ser que no existe para otro sino *para sí mismo*. En mí sólo puede haber hechos y acción; de mí sólo pueden *proceder* acciones; no puede existir en mí ningún *padecer*, pues éste sólo existe donde hay acción y reacción, lo que sólo tiene lugar en la conexión entre las cosas sobre las que me he elevado. Si esto fuera así, yo mismo sería una cosa comprendida en la serie de las causas y efectos; yo y todo el sistema de mis representaciones seríamos un mero resultado de diferentes acciones que me sobrevendrían desde fuera. En pocas palabras, yo mismo sería un mero efecto del mecanicismo. Pero lo que está incluido en el mecanicismo no puede salirse fuera de él y preguntar: ¿cómo ha sido posible este todo? En medio de la serie de fenómenos se le tiene que indicar la absoluta necesidad de su posición; si abandona su plaza, deja de ser esta esencia y entonces no se comprende cómo una causa externa puede actuar sobre este ser independiente, completo y perfecto en sí mismo.

Para poder filosofar, se tiene que ser *capaz* de hacer aquella pregunta con que comienza la filosofía. Y esta pregunta no es una que se pueda repetir de otro sin nuestra propia intervención. Es un problema libremente producido y planteado. Que yo sea capaz de sacar a relucir esta pregunta es una prueba suficiente de que soy independiente de las cosas externas; pues ¿cómo habría podido preguntar, si no, acerca de cómo son posibles estas cosas mismas para mí en mi representación? Se debe pensar, por tanto, que quien plantee esta pregunta renuncia precisamente con ella a explicar sus representaciones por efecto de las cosas externas. Sólo que esta pregunta ha llegado a

---

[6] Algunos hombres agudos han opuesto desde el principio justamente esto a la filosofía kantiana. Esta filosofía deja que todos los conceptos de causa y efecto surjan sólo de nuestro espíritu, en nuestras representaciones y, sin embargo, éstas a su vez surgen a partir de las cosas externas que actúan sobre mí según leyes de causalidad. Entonces no se quiso oír, pero ahora se tendrá que escuchar.

gentes que eran absolutamente incapaces de mantenerse a sí mismas. En tanto que ella salió de sus bocas, tomó otro sentido o, mejor, perdió todo sentido y significación. Son seres que no se reconocen sino en tanto que se dejan sentir sobre ellos las leyes de causa y efecto. Yo, en tanto que planteo aquella pregunta, me elevo sobre dichas leyes. Ellos están sometidos al mecanicismo de su pensar y representar; yo he destruido este mecanicismo. ¿Cómo van a comprenderme?

Quien por sí mismo no es nada más que lo que las cosas y circunstancias han hecho de él, quien apresado por la corriente de causas y efectos se arrastra sin fuerza sobre sus propias representaciones, ¿cómo quiere saber de dónde viene, a dónde va y cómo ha llegado a ser lo que es? ¿Conoce la ola que lo impulsa con fuerza? Ni siquiera tiene derecho a decir que es un resultado de la acción conjunta de las cosas externas; pues, para poder decir esto, tiene que suponerse que él mismo se conoce, que, por consiguiente, es algo *para sí mismo*. Pero no lo es. Él es un ser racional sólo para otros, no para sí mismo; es un mero *objeto* en el mundo y es útil para él y la ciencia de tal manera que él nunca escucha ni se imagina algo distinto.

Desde siempre los hombres más sencillos han refutado a los más grandes filósofos con cosas que incluso son comprensibles para los niños y los menores de edad. Se escucha, se lee y nos asombra que hombres tan grandes desconocieran cosas tan comunes y que pudieran ser dominados por hombres reconocidamente humildes. Nadie piensa que quizá ellos tenían conciencia de todo, pues ¿cómo, si no, habrían podido nadar contra la corriente de la evidencia? Muchos están convencidos de que Platón, si hubiera podido leer a Locke, habría quedado confundido; muchos creen que el mismo Leibniz, si resucitara de entre los muertos para ir sólo por una hora a la Universidad, se convertiría. ¿Y cuántos subnormales han cantado himnos triunfales sobre la tumba de Spinoza?

Os preguntaréis: ¿qué llevó a todos estos hombres a abandonar las concepciones comunes de sus contemporáneos y a construir sistemas opuestos a todo lo que creía e imaginaba la gran mayoría de ellos? Era un libre impulso que les elevaba al reino que no comprendéis ni vosotros ni vuestras tareas, de la misma manera que le era incomprensible a ellos lo que a vosotros os parecía simple y comprensible [7].

Era imposible para ellos vincular y poner en contacto cosas que en vosotros la naturaleza y el mecanicismo ha reunido para siempre. Eran igualmente incapaces de negar el mundo externo a ellos o el es-

---

[7] Fue un libre impulso que se dieron a sí mismos y que los elevó allí donde no podían llegar las alas de plomo de vuestra imaginación. Una vez que ellos se habían elevado a sí mismos por encima del curso natural, les fueron incomprensibles muchas de las cosas que a vosotros os son comprensibles (1.ª ed.).

píritu que existía en ellos, y así les pareció que no era posible ninguna conexión entre ambos. A vosotros, cuando pensáis aquel problema, no se os ocurre sino transformar el mundo en un espejo de conceptos, o el espíritu en vosotros en un espejo muerto de las cosas [8].

El espíritu humano se perdió largo tiempo (aún en su juventud poderosa y animado por los dioses) en mitologías y poesías sobre el origen del mundo; las religiones de todos los pueblos se fundaron sobre aquel conflicto entre espíritu y materia, antes de que un genio más feliz —el primer filósofo— encontrara los conceptos en los que fijó toda la posteridad y colocó los dos límites de nuestro saber. Los más antiguos pensadores de la posteridad no se atrevieron a superar aquella contraposición. Todavía Platón colocó la materia como otro dios [9]. *Spinoza* fue el *primero* que consideró con plena conciencia el espíritu y la materia, el pensamiento y la extensión como modificaciones del mismo principio. Su sistema fue el primer feliz esbozo de una imaginación creadora que comprendió inmediatamente lo finito de la idea pura de lo infinito, y reconoció a aquél sólo en éste [10]. *Leibniz* llegó y se fue por un camino opuesto. Ha llegado el momento de que su filosofía se rehabilite. Su espíritu rompe las cadenas de la Academia y no es sorprendente que haya sobrevivido entre nosotros sólo en unos pocos espíritus escogidos y que entre los demás países haya sido un extraño durante largo tiempo. El fue de los pocos que trató a la ciencia como una obra libre [11]. Tenía en sí el *espíritu universal del mundo* que se manifestaba a sí mismo en las formas más plurales, y donde él llegaba se abría paso la vida. De ahí que sea doblemente insoportable que ahora se quiera encontrar por primera vez la palabra correcta para su filosofía y que la escuela kantiana le cuelgue sus inventos y le haga decir cosas absolutamente contrarias a las que él enseñó. Nada más lejos de Leibniz que el fantasma especulativo de un mundo de cosas en sí desconocidas que ningún espíritu conoce ni intuye y que a pesar de eso actúa y produce representaciones en nosotros. El primer pensamiento del que partía era que «las representaciones de las cosas externas se originan en el alma por sus propias leyes, como en *un mundo particular*, como si no existieran sino Dios (lo infinito) y el alma (la intuición de lo infinito)». Afirmó en sus últimos escritos la absoluta imposibilidad de que una causa externa actuara sobre lo interior de un espíritu y que, según esto, todos los cambios y variaciones de las percepciones y representaciones en un

---

[8] Transformar en materia (1.ª ed.).
[9] Como un ser espontáneo (1.ª ed.).
[10] De una imaginación creadora que pasa de lo infinito en la idea a lo finito en la intuición.
[11] Con la que contempla a todo lo demás y a la verdad misma.

espíritu sólo pueden derivarse de un principio interno. Cuando Leibniz decía esto, hablaba a los filósofos. Hoy día, hay gente que se ha puesto a filosofar, pero que sirven para cualquier cosa menos para esto. De ahí que, cuando se dice entre nosotros que no puede surgir ninguna represetación mediante influencias externas, todos miren boquiabiertos. Ahora se considera filosofía creer que las mónadas tienen ventanas por las que las cosas penetran en su interior [12].

Es completamente posible poner en aprietos, mediante preguntas de todo género, tanto a los defensores decididos de las cosas en sí como a los de la provocación de las representaciones. Se les puede decir: yo comprendo cómo la materia actúa sobre la materia, pero no cómo actúa una cosa en sí sobre otra —pues en la serie de lo inteligible no puede haber ni causas ni efectos—, ni cómo esta ley alcanza desde un mundo a otro enteramente distinto de él y contrapuesto [13]. Si yo dependiera de impresiones externas, tendría que confesar que yo mismo no soy, como materia, sino un espejo óptico en el que se rompen los rayos de la luz del mundo. Pero el espejo mismo no ve, sino que sólo es un medio en manos de lo racional. ¿Y qué es entonces lo que en mí juzga si ha sucedido una impresión sobre mí? En todo caso, yo mismo, que en tanto que juzgo no soy pasivo sino activo; por tanto, algo en mí que se siente libre de impresiones, que conoce la imagen, la capta y la eleva a conciencia.

Más aún, mientras dura la intuición no surge ninguna duda sobre la realidad de esta intuición externa. Pero ahora llega el entendimiento; comienza a juzgar y a dividir hasta el infinito. Si la materia es algo real fuera de nosotros, tiene que consistir de infinitas partes. Si consiste de infinitas partes, entonces tiene que componerse de esas partes. Pero para esta síntesis nuestra imaginación sólo tiene una medida finita. Por consiguiente, una síntesis infinita tendría que suceder en un tiempo finito. O la síntesis ha comenzado en algún momento; esto es, si hay últimas partes de la materia, entonces en el análisis tengo que chocar con tales últimas partes; pero yo encuentro siempre de nuevo cuerpos homogéneos, y nunca llego más allá de superficies. Lo real parece volar delante de mí o escurrirse entre mis manos, y la materia, el primer principio de toda experiencia, se convierte en lo más insustancial que conocemos.

¿O existe quizás este conflicto sólo para explicarnos a nosotros mismos? ¿Es la intuición sólo un sueño que simula una realidad para los seres racionales y el entendimiento les es dado sólo para despertar

---

[12] Leibniz, *Principios de Filosofía*, ¢7.

[13] Suponiendo también un ser superior que nos atemoriza con tales imágenes sombrías, no comprendo cómo puede despertar también en mí una imagen de la realidad sin que yo hubiera conocido de antemano la realidad misma. Todo este sistema es demasiado aventurado como para que alguien lo haya afirmado en serio alguna vez.

se de vez en cuando y recordar lo que ellos son, para que su existencia (puesto que nosotros somos manifiestamente seres intermedios) se divida entre el sueño y la vigilia? Yo no comprendo tal sueño originario. Pues todos los sueños son sombras de la realidad, «recuerdos de un mundo que existía previamente». Si se quisiera aceptar que un ser superior nos produce estas sombras de la realidad, la pregunta entonces giraría en torno a la posibilidad real del concepto de tal relación (pues en esta región no conozco nada que se siga como causa y efecto) y, puesto que aquél produce desde sí mismo lo que me comunica, no habría ninguna otra posibilidad (suponiendo, como es necesario, que no pueda haber ninguna acción transitiva sobre mí) que la de que yo tenga aquella sombra como una mera modificación de su productividad absoluta y, por tanto, como una producción continuamente interna a estos límites.

La materia no es insustancial, decís, pues ella tiene *fuerzas* originarias que no se anulan por ningún análisis. «La materia tiene fuerzas», sé que esta expresión es muy frecuente. Pero ¿cómo? «La materia tiene». Aquí se presupone como algo que existe por sí e independientemente de sus fuerzas. ¿Serían estas fuerzas entonces sólo contingentes a ella? Porque, si la materia existe *fuera de vosotros*, ¿tiene que deber también sus fuerzas a una causa externa o, como dice algún newtoniano, han sido implantadas en ella por una mano superior? Sólo que no tenéis ningún concepto de las acciones por las que las fuerzas han sido *implantadas*. Sólo sabéis cómo la materia, esto es, la fuerza misma, actúa contra la fuerza; pero no comprendéis cómo se puede actuar sobre lo que no es originariamente fuerza. Se puede decir algo así y puede ir de boca en boca, pero nunca entrará realmente en la cabeza humana, porque ninguna cabeza humana puede pensar algo parecido. Por consiguiente, no podéis pensar materia sin fuerzas.

Pero hay más: aquellas fuerzas son fuerzas de atracción y repulsión. «Atracción y repulsión», ¿se encuentran entonces en el espacio vacío?, ¿no presuponen ya el espacio pleno, la materia? Por consiguiente, tenéis que confesar que no es representable ni fuerzas sin materia ni materia sin fuerzas. Pero la materia es nuestro último sustrato de conocimiento que no se puede sobrepasar, y, si no podéis explicar aquellas fuerzas desde la materia, entonces no podéis explicarlas en general empíricamente, esto es, a partir de algo externo a vosotros, a lo que, sin embargo, estabais obligados según vuestro sistema.

Sin tener en cuenta esto, en la filosofía se cuestionará cómo es *posible* una materia ajena a nosotros y, por consiguiente, cómo son posibles también aquellas fuerzas externas a nosotros. Se puede renunciar a todo filosofar (quiera Dios que suceda pronto entre aquellos que no entienden nada de esto); pero, si queréis filosofar, entonces

no podéis ignorar aquella pregunta ni un solo momento. Mas no podéis hacer comprensible qué sea una fuerza independiente de vosotros. Pues la fuerza en general sólo se nos presenta en nuestro *sentimiento*. Pero el sentimiento únicamente no proporciona ningún concepto objetivo. No obstante, vosotros hacéis uso objetivo de aquellas fuerzas, pues explicáis el movimiento de los cuerpos —la gravitación universal— a partir de la fuerza de atracción y afirmáis tener en esta explicación un principio absoluto de estos fenómenos. En vuestro sistema, la fuerza de atracción vale ni más ni menos que como causa *física*. Si la materia existe fuera e independiente de vosotros, entonces sólo podéis saber por experiencia qué fuerzas le corresponden. Pero, como principio explicativo físico, la fuerza de gravedad es ni más ni menos que una cualidad oculta. Por lo demás es preciso considerar ante todo si son suficientes principios empíricos en general para explicar la posibilidad de un sistema universal. La pregunta se niega a sí misma, pero el último saber a partir de la experiencia es éste: que existe un universo. Esta proposición es el límite de la experiencia misma. O mejor: «que un universo existe» es sólo una *idea*. En tanto que idea, en modo alguno podéis tomarla por un sistema particular producido a partir de la experiencia; ésta es proyectada al todo sólo mediante razonamientos analógicos que no ofrecen sino probabilidad. Por el contrario, las ideas, como la de una equivalencia universal, son en sí mismas verdaderas y, por consiguiente, tienen que ser productos de algo, o estar fundadas en algo absoluto e independiente de la experiencia [14].

Tenéis que aceptar, por tanto, que esta idea entra de lleno en un ámbito superior al de la mera ciencia natural. Newton, que nunca se entregó completamente a vosotros y que incluso se preguntó por *la causa productora de la atracción*, vio perfectamente que estaba en los límites de la naturaleza y que aquí se dividían los dos mundos. Pocas veces han vivido grandes espíritus al mismo tiempo sin trabajar desde diferentes perspectivas en el mismo fin. Mientras que Leibniz fundaba su sistema del mundo espiritual sobre el sistema de la armonía preestablecida, Newton encontró el sistema de un mundo material en la equivalencia de las fuerzas mundanas. Pero, si hay y se exige unidad a nuestro sistema de saber, es preciso reunificar sus dos extremos: entonces tenemos que esperar que, precisamente allí donde Newton y Leibniz se separan, un espíritu comprehensivo encuentre el punto intermedio alrededor del que se mueve el *universo de nuestro saber*, los dos mundos en los que ahora nuestro saber está dividido; entonces aparecerá la armonía preestablecida de Leibniz y el sis-

[14] Pero ideas como aquella de una equivalencia universal son sólo productos de una capacidad creadora en nosotros.

tema de la gravitación de Newton como uno y el mismo, o sólo como diferentes aspectos de uno y el mismo sistema.

Prosigo. La materia bruta, la materia en tanto que se piensa meramente llenando un espacio, es sólo el más firme fundamento y suelo sobre el que se construye el edificio de la naturaleza. La materia debe ser algo real. Lo que es real se deja sentir. ¿Cómo es la sensación posible en mí? Que se produzca desde fuera sobre mí, decís, no es suficiente. Tiene que haber algo en mí, lo sentido, y ningún contacto es posible entre esto y lo que presuponéis fuera de mí. Pero si esto ajeno a mí actúa sobre mí como la materia sobre la materia, entonces yo puedo reaccionar sobre esto externo (mediante la fuerza repulsiva), pero no sobre mí mismo. Y esto debe suceder; puesto que debo sentir, debo elevar esta sensación a conciencia.

Lo que sentís de la materia lo llamáis *cualidad*, y sólo en tanto que ella tiene una *cualidad* concreta la llamáis *real*. Es *necesario* que ella posea cualidad *en general*, pero que tenga una cualidad concreta os parece sólo *contingente*. Si esto es así, entonces la materia en general no puede tener una y la misma cualidad. Tiene que haber entonces una pluralidad de *propiedades* que conocéis por mera sensación. ¿Qué es entonces lo que procura la sensación? Algo *interno*, una propiedad interna de la materia. Esto son palabras, no cosas. Pues ¿dónde está lo interno a la materia? Podéis dividir los cuerpos al infinito y no llegaréis sino a su superficie. Esto era evidente para vosotros hace ya mucho y justo por esto habéis explicado lo que es meramente sentido como si fuera algo que tiene su fundamento meramente en vuestra forma de sentir. Pero esto es lo de menos. Pues que no debe existir fuera de vosotros algo que sea en sí dulce o amargo, sólo por esto no se hace más comprensible la sensación. Pues siempre aceptáis una *causa* que actúa fuera de vosotros y que os provoca esta sensación. Pero, suponiendo que aceptemos una afección de lo exterior, ¿qué tienen en común con nuestro espíritu olores y colores, o las causas ajenas a nosotros de estas sensaciones? Investigáis muy agudamente cómo la luz, reflejada por los cuerpos, actúa sobre vuestros nervios ópticos, y también cómo la imagen invertida sobre la retina aparece en nuestra alma en posición correcta. Pero ¿qué es aquello que en vosotros ve e investiga esta imagen misma sobre la retina? ¿Cómo puede esto aparecerle al alma? Obviamente es algo completamente independiente de las impresiones ajenas y a lo cual esta impresión no resta desconocida. ¿Cómo llega la impresión hasta esta región de nuestra alma en la que os sentís completamente libres e independientes de impresiones? Podéis dividir hasta donde lo que queráis los miembros intermedios entre la afección de vuestros nervios, de vuestro cerebro, etc., y la representación de una cosa exterior; sólo os zambullís en vosotros mismos, pues el tránsito del cuerpo al alma no puede ser continuo según vuestras propias repre-

sentaciones, sino que sólo puede suceder por un salto que os negáis todavía a dar.

Más aún. Una masa actúa sobre otra a causa de un mero movimiento (por impenetrabilidad). Esto es lo que se llama su choque o movimiento *mecánico*. O una materia actúa sobre otra sin la condición de un movimiento previo, de tal manera que el movimiento procede del reposo. Este movimiento por atracción se llama *gravedad*.

Pensáis la materia como *inerte*, esto es, como algo que no se puede mover espontáneamente, sino que sólo puede ser movido por causas externas.

Además, la gravedad que adscribís a los cuerpos la hacéis igual al peso específico de la cantidad de la materia (sin apreciar el volumen) [15]. Pero ahora os encontráis que un cuerpo puede comunicarle a otro el movimiento sin ser movido él mismo, esto es, sin actuar sobre él por un choque.

Ulteriormente observáis que dos cuerpos se pueden atraer recíprocamente de una manera absolutamente independiente de la relación de sus masas, absolutamente *independiente* de las leyes de la *gravedad*.

Por consiguiente, aceptáis que el principio de esta atracción ni puede ser buscado en la gravedad, ni en la superficie del cuerpo movido de tal forma; el principio tiene que ser interno y dependiente de la *cualidad* del cuerpo. Sólo que todavía no habéis explicado lo que entendéis por lo *interior* de un cuerpo. Además, es sabido que la cualidad meramente vale en relación con vuestras sensaciones. Pero aquí no se habla de vuestras sensaciones, sino de un hecho objetivo que sucede fuera de vosotros, que captáis con vuestros sentidos y que vuestro entendimiento quiere traducir a conceptos inteligibles. Supuesto que aceptemos ahora que la cualidad es algo que no tiene su fundamento meramente en vuestras sensaciones, sino en el cuerpo fuera de vosotros, ¿qué quieren decir entonces las palabras «un cuerpo atrae a otro en razón de sus cualidades»? Pues lo que es real en esta atracción, esto es, lo que podéis intuir en ella, es meramente el movimiento del cuerpo. Pues el movimiento es una pura cantidad matemática y puede ser determinada sólo foronómicamente. ¿Cómo se conecta este movimiento externo con una cualidad interna? Le prestáis expresiones imaginativas que proceden de los seres vivos, por ejemplo, la hermandad. Pero os pondría en un aprieto transformar esta imagen en un concepto inteligible. Más aún: amontonáis materias fundamentales sobre materias fundamentales, pero esto no es sino un refugio de vuestra ignorancia. Pues ¿qué pensáis vosotros

---

[15] Más aún, a los cuerpos les corresponde un peso específico, esto es, la cantidad de atracción es igual a la de la materia, sin considerar su volumen (1.ª ed.)

de ella? No la materia misma, por ejemplo, el carbón, sino algo contenido en esta materia, escondido en ella, a lo que comunicáis esta cualidad primera. Pero ¿dónde está en los cuerpos esta materia fundamental? ¿La ha encontrado alguien por división o análisis? No habéis podido presentar hasta el momento ninguna de estas materias fundamentales. Suponiendo que aceptemos su existencia, ¿qué ganamos con esto?, ¿se explica algo a través de la cualidad de la materia? Acabo: O la cualidad misma que la materia fundamental comunica al cuerpo le corresponde a ella, o no. En el primer caso, no habéis explicado nada, pues la pregunta era precisamente cómo surgen las cualidades. En el segundo, tampoco se explica nada, pues comprendo cómo un cuerpo choca (mecánicamente) con otro y le comunica el movimiento, pero nadie puede entender y a nadie se hará comprensible cómo un cuerpo completamente vacío de cualidades puede comunicar a otro una cualidad distinta. Pues en general, la cualidad es algo de lo que vosotros no estabais en condiciones de dar un concepto objetivo y de lo que, sin embargo, hacéis ya un uso objetivo en la Química (por lo menos).

Éstos son los elementos de nuestro saber empírico. Entonces, si debemos suponer por lo menos una materia con sus fuerzas de atracción y repulsión, y además una infinita diversidad de materias distintas según la cualidad, entonces tenemos, según la orientación de las tablas de las categorías:

1. Movimiento *cuantitativo*, que es únicamente proporcional a la cantidad de materia. *Gravedad.*
2. Movimiento *cualitativo*, adecuado a las propiedades internas de la materia. Movimiento *químico.*
3. Movimiento *relativo*, comunicado a los cuerpos por la acción de otros por el choque. Movimiento *mecánico.*

Estas tres clases de movimiento tienen que producir y originar el sistema completo de la doctrina natural.

La parte de la Física que se ocupa del *primero* se llama Estática; la que se ocupa del *tercero* se llama *Mecánica*. Ésta es la parte fundamental de la Física, pues en principio toda la Física no es sino mecánica aplicada [16]. Aquella parte que se ocupa de la segunda clase de movimiento sólo sirve de ayuda en la Física, pues la Química, cuyo

[16] En la mecánica podemos también considerar las propiedades universales de los cuerpos, en tanto que tienen influjo sobre el movimiento mecánico, como, por ejemplo, elasticidad, dureza, grosor. La doctrina universal del conocimiento no pertenece a la doctrina natural empírica. Creo que tras esta división la física recibe una coherencia más simple y natural de lo que hasta ahora había obtenido en la mayoría de los libros.

objeto propio es derivar la diversidad específica de la materia, es la ciencia que proporciona contenido y aplicación diversos a la mecánica (una ciencia completamente formal en sí.) Es, por consiguiente, una tarea insignificante derivar desde los principios de la Química los objetos fundamentales que la física investiga (según sus movimientos dinámicos y mecánicos); por ejemplo, para que se pueda decir que tiene lugar una atracción química entre cuerpos, tiene que haber una materia que se dilate, que se oponga a la inercia. Luz y calor; además, materias que se atraigan recíprocamente, y, para que sea posible la mayor simplicidad, una materia fundamental a la que todo lo demás se refiera. Y, puesto que la naturaleza misma tiene necesidad para su mantenimiento de muchos procesos químicos, entonces tienen que estar presentes estas condiciones de los procesos químicos en general; de ahí la necesidad del oxígeno como producto de la luz y de aquella materia fundamental. Y, dado que este aire requiere sobre todo la fuerza del fuego, la capacidad de nuestro órganismo exige una mezcla de él y de otra clase de aire contrapuesto a él, esto es, el aire atmosférico, etc.

Éste es el camino por el que la doctrina natural llegará a su perfección. Pero ahora no estamos interesados en cómo exponer tal sistema, en caso de que alguna vez exista, sino en cómo puede existir en general un sistema. La pregunta no es si y cómo ha llegado a ser real *fuera de nosotros* aquella conexión de fenómenos y la serie de causas y efectos que llamamos curso de la Naturaleza, sino cómo ha llegado a ser real *para nosotros*, cómo aquel sistema y aquella conexión de fenómenos han encontrado el camino de nuestro espíritu y cómo han alcanzado en nuestra representación la necesidad con que estamos absolutamente forzados a pensarla. Pues se presupone como un hecho innegable que es necesaria la representación de una sucesión de causas y efectos ajenos a nuestro espíritu, como si ella misma perteneciera a su ser y esencia. Explicar esta necesidad es el problema fundamental de toda la filosofía. La pregunta no es si este problema debe existir en general, sino cómo puede solucionarse una vez que existe.

Ante todo, ¿qué quiere decir que tenemos que pensar una sucesión de fenómenos absolutamente *necesaria*? Obviamente, que estos fenómenos sólo pueden seguirse unos a otros en esta sucesión concreta y, a la inversa, sólo en estos fenómenos *concretos* puede avanzar esta sucesión.

Puesto que nuestras representaciones se siguen unas a otras en este orden determinado, de tal manera que el relámpago precede al trueno y nunca lo sigue, etc., el principio de esto no debemos buscarlo en nosotros, y no depende de nosotros cómo dejamos seguir las representaciones entre sí. El principio tiene que residir *en las cosas* y afirmamos que esta sucesión determinada es una sucesión en las

cosas mismas y no meramente en las representaciones de ellas y, en tanto que los fenómenos *mismos* se siguen así y no de otra manera, nos vemos forzados a representarlos en este orden, y sólo porque y en tanto que esta sucesión es necesaria *objetivamente* es también necesaria *subjetivamente.*

De aquí se sigue que esta sucesión determinada no puede separarse de estos fenómenos determinados; la sucesión tiene que originarse al mismo tiempo que los fenómenos y, a la inversa, los fenómenos tienen que llegar a ser al mismo tiempo que la sucesión: por consiguiente, ambos, sucesión y fenómenos, están en una relación recíproca, ambos están necesariamente en referencia recíproca el uno al otro.

Se pueden analizar los juicios más comunes que hacemos en todo momento sobre la conexión de los fenómenos para encontrar que aquellos presupuestos están contenidos en ellos.

Si los fenómenos no se pueden separar de su sucesión ni su sucesión de los fenómenos, sólo hay dos casos posibles:

O la sucesión y los fenómenos surgen ambos al mismo tiempo e inseparablemente, fuera de nosotros, o la sucesión y los fenómenos surgen al mismo tiempo e inseparablemente en nosotros.

Pero en estos dos casos la sucesión que nosotros nos representamos es una sucesión real de las cosas y no meramente una sucesión ideal de nuestra representaciones.

La primera afirmación del entendimiento común está formalmente contrapuesta a las del filósofo Reid y Beatti* y al escepticismo de Hume. En este sistema las cosas en sí se siguen unas a otras y nosotros sólo las contemplamos. Pero ¿cómo nos llegan las representaciones de ellas? Esto es demasiado elevado para este sistema. Pues ahora no queremos saber cómo es posible la sucesión fuera de nosotros, sino cómo esta sucesión determinada que tiene lugar completamente independiente de nosotros es representada por nosotros como tal y, por tanto, con absoluta necesidad. Aquel sistema no ofrece ninguna perspectiva acerca de esta pregunta. De ahí que no sea capaz de ninguna crítica filosófica; no tiene con la filosofía ningún punto en común desde el que se pueda investigar, probar, o discutir, pues no

---

* Th. Reid, (1710-1796), defensor del sentido común como fundamento de la filosofía, crítico del empirismo de Locke, del inmaterialismo de Berkeley y del fenomenismo de Hume, a quien consideraba dependientes del común error de considerar las ideas como representaciones. Su obra principal es precisamente *An Inquiry into to Human Mind, on the Principles of Common Sense,* Aberdeen, 1764.

Beatti (1735-1803), profesor en Mereschal, es, junto con Oswald, Dugald y Stewart, seguidor de Reid y defensor del sentido común. Su *Essay on the Nature and Immutability of Truth,* del año 1773, fue quizás leído por Kant, de donde tomó conocimiento de aspectos del *Treatise* de Hume.

reconoce ni una sola de las preguntas que la filosofía propiamente tiene que resolver.

Para poder probarlo, aquel sistema se tendría que convertir antes en filosófico. Sólo que entonces se corre el peligro de luchar contra una nueva invención, pues el entendimiento humano no es tan consecuente, y un tal sistema, que fuera consecuente con el entendimiento común, no ha existido de hecho en ninguna cabeza humana, pues tan pronto como se intenta vertir en explicaciones filosóficas se hace completamente incomprensible. Se habla de una sucesión que debe tener lugar *independiente* de mí, *ajena* a mí. Yo comprendo cómo tiene lugar una sucesión de representaciones en mí, pero una sucesión de las cosas mismas, independiente de las representaciones finitas, es completamente incomprensible para mí. Pues supongamos un ser no finitamente vinculado a la sucesión de representaciones, sino que reúne en una intuición todo lo presente y lo pasado; para un tal ser no habría sucesión de las cosas ajenas a nosotros. Ella existe, por consiguiente, sólo bajo la condición de la finitud de la representación. Pero si la sucesión se fundara también en la cosa en sí, independiente de toda representación, entonces tendría que existir sucesión para un ser semejante al que nosotros hemos considerado, lo que se contradice.

Por esto todos los filósofos han afirmado unánimemente que la sucesión es algo impensable con independencia de las representaciones de un espíritu finito. Pero hemos establecido que, si la representación de una sucesión es necesaria, entonces ella tiene que surgir al mismo tiempo que las cosas, y a la inversa. La sucesión tiene que ser imposible sin las cosas tanto como a la inversa. Por tanto, si la sucesión es algo posible sólo en nuestra representaciones, se tiene que elegir entre estas dos posibilidades:

O se mantiene que existen cosas fuera de nosotros independientemente de nuestras representaciones, explicando así como una mera ilusión la necesidad objetiva con que nos repesentamos una sucesión determinada de las cosas en tanto que se niega que la sucesión ocurra en las cosas.

O se acaba por afirmar que los fenómenos mismos, al tiempo que la sucesión, sólo existen y surgen en nuestras representaciones, y que sólo así hay un orden objetivo verdadero en el que se siguen unas a otras.

La primera afirmación nos conduce claramente al sistema más aventurado que haya existido nunca y que ha sido afirmado en nuestros tiempos por algunos de manera inconsciente. Éste es el lugar apropiado para destruir completamente el pricipio de que existen cosas externas que nos afectan. Pues preguntamos una vez más: ¿qué serían las cosas fuera de nosotros, independientes de nuestra representaciones? Ante todo, tenemos que desnudarlas de todo lo que

pertenece sólo a las propiedades de nuestra capacidad de representar: no sólo la sucesión, sino todos los conceptos de causa y efecto y, si se quiere ser consecuente, de toda representación de espacio y extensión, que no son representables sin el tiempo que hemos separado de la cosa en sí. No por eso tienen que dejar de existir estas cosas en sí un ápice menos, aunque sea de una forma completamente inapropiada a nuestra capacidad de intuición, no se sabe cómo ni cuándo —quizás en el Tercer Mundo de Epicuro—, y estas cosas tienen que actuar sobre mí ocasionando mis representaciones. En realidad, nadie ha aventurado nunca qué representaciones tenemos de tales cosas. Si se dice: no son representables, éste es un camino que pronto se cierra. En tanto que se habla de ellas, se deben tener algunas representaciones, o no se habla como se debe. Tampoco de la nada se tiene una representación, y se piensa al menos como el vacío absoluto, como algo puramente formal. Se puede pensar que las representaciones de las cosas en sí sean una representación semejante. Sólo que la representación de la nada se puede hacer sensible por lo menos por el esquema del espacio vacío. Pero las cosas en sí carecen expresamente de espacio y tiempo, pues éstos pertenecen sólo a la forma de representación propia del ser finito. Por tanto, no queda sino una representación que flota en medio del algo y la nada, esto es, que no tiene el mérito de ser absoluta nada. Apenas es creíble de hecho que haya estado en la cabeza de alguien que una cosa tan absurda, carente de toda determinación sensible, debe actúar como una cosa sensible [17]. De hecho, si se suprime previamente todo lo que pertenece a las representaciones de un mundo objetivo, ¿qué me queda que yo pueda entender? Obviamente, *yo mismo*. Por consiguiente, todas las representaciones de un mundo exterior tendría que desarrollarlas desde mí mismo. Pues, si sucesión, causa y efecto, etc., se añaden en mis representaciones a las cosas, se comprende igualmente poco que estos conceptos puedan existir sin las cosas como que las cosas puedan existir sin los conceptos. De ahí la explicación aventurada del origen de la representación que está obligado a dar este sistema. Un espíritu en general se opone a las cosas en sí y este espíritu contiene en sí ciertas formas *a priori* que tienen sólo los rasgos más relevantes de las cosas en sí, de tal manera que se las puede presentar por lo menos como algo absolutamente vacío. En estas formas aprehendemos las cosas en tanto que nos las representamos. Así obtienen forma los objetos informes, contenido las formas vacías. Cómo es que las cosas en general son representadas, sobre esto pesa un profundo silencio. Es suficiente que nos representemos cosas externas a

---

[17] La verdad es que la idea de la cosa en sí le llegó a Kant por tradición, y en esta transmisión había perdido ya todo su sentido (añadido de la 2.ª ed.).

nosotros y que en la representación las proyectemos sobre el espacio y el tiempo, y posteriormente sobre los conceptos de sustancia y accidente, causa y efecto, etc. Surge así la sucesión de representaciones en nosotros, y en verdad una sucesión necesaria. Esta sucesión autoproducida, llevada a conciencia, se llama curso de la naturaleza.

Este sistema no permite ninguna refutación. Exponerlo es lo mismo que sostenerlo a partir de principios. Realmente el escepticismo *humeano* se eleva sobre él, pero no es propiamente comparable. Hume, de una manera fiel a sus principios, deja completamente sin decidir si nuestras representaciones corresponden, o no, a cosas exteriores. Mas, en cualquier caso, tiene que aceptar que la *sucesión* de fenómenos sólo tiene lugar en nuestras representaciones; pero que pongamos esta sucesión como *necesaria* lo explica como una mera ilusión. De todas maneras, se puede exigir de Hume, con razón, que por lo menos nos explique el origen de esta ilusión. Pues no se puede negar que pensamos realmente una sucesión de causas y efectos como necesaria —y que sobre esto reposan todas nuestras ciencias empíricas, nuestra doctrina natural y la historia (en la que él mismo era una gran maestro)—. ¿De dónde surge, pues, esta ilusión? Hume contestaba: «De la costumbre; *porque los fenómenos hasta ahora se seguían unos a otros en este orden*, la imaginación se ha habituado a esperar este orden en el futuro, y esta expectativa, como cualquier otra costumbre, se ha convertido finalmente en una *segunda naturaleza*.» Pero esta explicación es circular. Pues precisamente debe explicarse *por qué las cosas* (lo que Hume no niega) *se han seguido hasta ahora en este orden*. ¿Era esta sucesión algo en las cosas, o no? Pero, fuera de nuestras representaciones, no hay sucesión. Si es una mera sucesión de nuestras representaciones, entonces se tiene que indicar también un fundamento de la constancia de aquella sucesión. Que exista independiente de mí yo no puedo explicarlo: pero que sólo suceda en mí, de esto también tengo que encontrar su principio en mí. Hume puede decir: es así y esto me basta. Mas esto no es filosofar. Yo no digo que Hume deba filosofar; pero, si alguna vez pretendió filosofar, entonces no puedo rechazar la pregunta.

Por tanto, no queda sino intentar derivar desde la *naturaleza* de nuestro espíritu y, por tanto, desde el espíritu finito en general, la necesidad de una sucesión de sus representaciones y, para que esta sucesión sea verdaderamente *objetiva*, dejar surgir y llegar a ser las cosas al mismo tiempo que esta sucesión.

Entre todos los sistemas hasta el presente, sólo conozco dos, el espinosiano y el leibniziano, que no sólo hayan emprendido este ensayo, sino cuya filosofía en su conjunto no sea otra cosa que este ensayo. Dado que ahora se habla y se discute mucho sobre las relaciones de estos dos sistemas —si ellos se contradicen o si concuerdan—, puede ser útil decir previamente algo al respecto.

Parece que Spinoza, desde muy temprano preocupado por la conexión de nuestras ideas con las cosas fuera de nosotros, no pudo superar la separación que se había establecido entre ambas. Comprendió que, en nuestra naturaleza, lo ideal y lo real (pensamientos y objetos) están íntimamente reunidos. Que tenemos representaciones de cosas ajenas a nosotros y que nuestras representaciones mismas van más allá de ellas sólo se podía explicar desde nuestra *naturaleza ideal*; pero que a estas representaciones correspondieran *cosas* efectivas tenía que explicarlo desde las *afecciones* y las *determinaciones* de lo ideal en nosotros. Por consiguiente, no podíamos ser conscientes de lo real como algo contrapuesto a lo ideal, ni viceversa. De ahí que no pudiera existir escisión alguna entre las cosas reales y nuestras representaciones de ellas. Conceptos y cosas, pensamiento y extensión eran para él uno y lo mismo: modificaciones de una y la misma naturaleza ideal.

Pero, en lugar de elevarse a lo más profundo de su autoconsciencia y desde allí considerar el surgimiento de los dos mundos en nosotros —el ideal y el real—, pasó por encima de sí mismo; en lugar de explicar desde nuestra naturaleza cómo lo finito y lo infinito, originariamente unidos en nosotros, surgen recíprocamente uno a partir del otro, se perdió en la idea de un infinito ajeno a nosotros. En este infinito se originaban o, mejor, existían originariamente —no se sabe cómo— afecciones y modificaciones, y con ellas una serie infinita de cosas finitas. Y, dado que en su sistema no había ningún tránsito de lo infinito a lo finito, un comienzo del *devenir* era en él tan incomprensible como un comienzo del *ser*. Pero que me represente esta sucesión infinita, y que además me la represente con *necesidad*, se seguía de que las cosas y mis representaciones eran originariamente uno y lo mismo. Incluso yo mismo sería un pensamiento de lo infinito o, mejor, sólo una constante sucesión de representaciones. Pero cómo es que yo sea a mi vez consciente de esta sucesión, esto Spinoza no podía hacerlo comprensible.

De ahí que su sistema, tal y como salió de su mano, sea el más incomprensible que jamás se ha escrito. Tenía que haber situado su sistema en sí mismo, se tenía que haber puesto a sí mismo en el lugar de la sustancia infinita para saber que finito e infinito no existen *fuera de nosotros*, sino *en nosotros*; que no surgen, sino que originariamente *existen* al mismo tiempo e inseparados, y que precisamente sobre esta originaria reunificación reposa la naturaleza de nuestro espíritu y toda nuestra existencia espiritual. Así nosotros conocemos inmediatamente sólo nuestro propio ser y sólo somos comprensibles a nosotros mismos. No comprendo cómo pueden existir afecciones y determinaciones en un absoluto ajeno a mí. Pero entiendo que no puede haber en mí nada *infinito* sin que al mismo tiempo sea *finito*. Entonces aquella necesaria reunificación de ideal y real, de actividad abso-

luta y de pasividad absoluta (que Spinoza coloca en una sustancia infinita ajena a mí), existe originariamente sin mi hacer, y en esto precisamente consiste *mi naturaleza* [18].

Leibniz tomó este camino, y aquí está el punto en que se separa y al mismo tiempo conecta con Spinoza. Es imposible comprender a Leibniz sin haberse enfrentado a este punto. Jacobi ha demostrado que todo su sistema parte y regresa al concepto de *individualidad*. Sólo en el concepto de individualidad se reúne originariamente lo que todas las demás filosofías separan, lo positivo y lo negativo, lo activo y lo pasivo de nuestra naturaleza. Spinoza no sabía hacer comprensible cómo puede haber *determinaciones* en lo infinito ajeno a nosotros, e inútilmente intentó evitar un tránsito de lo infinito a lo finito. Este tránsito tiene lugar únicamente allí donde se reúnen *originariamente* finito e infinito, y esta reunificación *originaria* no tiene lugar en ningún otro sitio más que en la esencia de una naturaleza individual. Por tanto, Leibniz no pasó ni de lo infinito a lo finito ni de éste a aquél, sino que ambos se hacían reales para él de una sola vez, a través de uno y el mismo desarrollo de nuestra naturaleza, a través de una y la misma forma de actuar del espíritu.

Que las representaciones se *sigan* en nosotros es una consecuencia necesaria de nuestra finitud, pero esta serie es *infinita*, consciente, pues ella procede de un ser en cuya naturaleza se reúnen finitud e infinitud.

Que esta sucesión sea *necesaria* se sigue, en la filosofía de Leibniz, de que las cosas, al mismo tiempo que las representaciones y según las meras leyes de nuestra naturaleza, surgen en nosotros según un principio interno, como en un mundo propio. Lo que Leibniz tenía por originariamente real y por efectivo en sí era la *esencia representativa*. Pues sólo en ésta era originaria aquella reunificación, desde la que se *desarrolla y procede* todo lo demás que se llama real. Entonces, todo lo que es real fuera de nosotros es algo finito y, por consiguiente, no es pensable sin algo positivo que le dé realidad y algo negativo que lo limite. Pero esta reunión de actividad positiva y negativa no existe *originariamente* sino en la naturaleza de un individuo. Las cosas externas no eran realmente *en sí mismas*, sino que habían *llegado a ser* reales por la forma de representar de una naturaleza espiritual; pero tiene que existir algo de cuya naturaleza procede toda existencia, esto es, el ser representativo que lleva en sí mismo la fuente y el origen de su existencia.

Si la sucesión completa de las representaciones se origina desde la

---

[18] La consideración más precisa enseña a cualquiera inmediatamente que todo poner en mí de la absoluta identidad de lo finito y lo infinito, igual que el ponerla fuera de mí, es a su vez sólo mi poner y aquélla, por consiguiente, en sí misma, no es ni en mí ni fuera de mí (2.ª ed.).

naturaleza del espíritu finito, entonces se puede derivar también desde aquí la serie completa de nuestras experiencias. Que todos los seres de nuestra especie se representen los fenómenos del mundo en la misma serie necesaria se puede comprender única y exclusivamente desde nuestra naturaleza común. Pero explicar esta concordancia de nuestra naturaleza mediante una armonía preestablecida no es explicar nada realmente. Pues esta palabra dice sólo que tal concordancia existe, no cómo ni por qué. Pero subyace al propio sistema leibniziano que aquella concordancia se sigue de la esencia de la naturaleza finita en general. Si no fuera así, el espíritu dejaría de ser el absoluto *autofundamento* de su conocer y saber. Tendría que buscar el fundamento de sus representaciones fuera de sí mismo, y entonces retrocederíamos al mismo punto que dejamos al principio: el mundo y su orden sería contingente para nosotros y sus representaciones nos llegarían sólo desde el exterior. Pero con esto vagamos inevitablemente fuera de los límites de nuestra comprensión. Pues, si una mano superior nos ha ordenado de tal manera que es necesario que nos representemos tal mundo y tal orden de fenómenos, entonces, sin tener en cuenta que esta hipótesis es completamente incomprensible, el mundo entero es una ilusión: una presión de aquella mano nos puede separar o introducir en un orden de cosas distinto; sería entonces completamente dudoso incluso que existieran seres de nuestra especie (de las mismas representaciones que nosotros) fuera de nosotros. Leibniz no ha podido asociar con la armonía preestablecida, por consiguiente, la idea que habitualmente asociamos a ella. Pues afirmó expresamente que ningún espíritu puede ser engendrado, esto es, que el concepto de causa y efecto no tiene aplicación sobre el espíritu. Él es el absoluto autofundamento de su ser y saber, y, sólo porque es en general, es lo que es, a saber: un ser a cuya naturaleza le pertenece también un sistema determinado de representaciones de cosas externas. Filosofía, por consiguiente, no es sino una *doctrina natural de nuestro espíritu*. Todo dogmatismo queda ahora invertido desde su fundamento. Nosotros consideramos el sistema de nuestras representaciones no en su *ser*, sino en su *devenir*. La filosofía es genética, esto es, ella deja fluir y surgir delante de los ojos la serie necesaria completa de nuestras representaciones. Desde ahora no hay ya separación alguna entre especulación y experiencia. El sistema de la naturaleza es al mismo tiempo el sistema de nuestro espíritu y, sólo una vez que esté realizada la gran síntesis, regresa nuestro saber al análisis (a la *investigación* y al *ensayo*). Pero este sistema no existe aún; muchos espíritus escépticos se desaniman de antemano porque ellos hablan de un sistema de *nuestra naturaleza* [19] (cuya extensión no se

---

[19] En los escritos y traducciones de los primeros tiempos del purismo alemán se encuentra habitualmente la expresión «doctrina de los seres», «doctrina de la natura-

imaginan) como si hablaran de una doctrina de nuestros *conceptos*.

El dogmático, que supone que todo *existe* originariamente fuera de nosotros (no como *surgiendo* y *llegando a ser* a partir de nosotros) tiene que comprometerse por lo menos a explicar lo que existe fuera de nosotros a partir de *causas externas*. Esto le sale bien en tanto se encuentre dentro de la conexión de las causas y efectos, sin tener en cuenta que nunca puede hacer comprensible cómo surge esta conexión misma de causas y efectos. Tan pronto como se eleva sobre los fenómenos particulares, toda su filosofía llega a su fin: los límites del mecanicismo son también los límites de su sistema.

Pero este mecanicismo no es ni de lejos lo que constituye la materia. Tan pronto como entramos en la zona de la *naturaleza orgánica*, desaparece para nosotros toda conexión mecánica de causas y efectos. Cada producto orgánico existe *por sí mismo*, su existencia no depende de ninguna otra cosa. Pero la causa nunca es *la misma* con el efecto, y sólo entre dos cosas completamente *diferentes* es posible una relación de causa y efecto. Y, sin embargo, la organización se produce a sí misma, surge de sí misma. Cada planta individual sólo puede ser producto de un individuo de su especie y, así, cualquier organización individual produce y reproduce continuamente sólo *su propio género* hasta el infinito. Ninguna organización *progresa*, sino que siempre regresa infinitamente *a sí misma*. Una organización no es, como tal, ni causa ni efecto de una cosa ajena a ella y, por consiguiente, no es nada comprendido en la conexión del mecanicismo. Todo producto orgánico lleva el fundamento de su existencia *en sí mismo*, pues es causa y efecto de sí mismo. Ninguna parte particular puede surgir sino en el todo, y este todo mismo reposa sobre la relación recíproca de las partes. En cualquier otro objeto sus partes son *arbitrarias* y sólo existen en tanto que yo las divido. Sólo en el ser orgánico son reales, lo son sin mi intervención, porque existe una relación objetiva entre ellas y el todo. Por tanto, cualquier organismo tiene como fundamento *un concepto*, pues donde existe una relación necesaria de las partes al todo y del todo a las partes allí hay un *concepto*. Pero este concepto habita *en él mismo*, no puede separarse de él, pues él *se organiza a sí mismo* y no es como una obra de arte cuyo concepto existe fuera del objeto, en el entendimiento del artista. No sólo su forma, sino también su *existencia* es teleológica. No se puede organizar sin estar ya organizada. Las plantas se alimentan y permanecen por la asimilación de materias externas, pero no pueden asimilar nada sin estar ya organizadas. La permanencia de un cuerpo vivo depende de la respiración. El oxígeno que respira es asimilado por sus órganos para recorrer los nervios como un fluido eléctrico. Pero,

---

leza» (*Lehrgebäude von Wesen, Lehrgebäude der Natur*). Es una lástima que los nuevos filósofos la hayan dejado fuera de uso.

para hacer posible este proceso, tiene que ser ya un organismo que a su vez no sobreviviría sin este proceso. De ahí que sólo a partir de un organismo se forma otro organismo. En el producto orgánico, forma y materia son inseparables; esta materia determinada sólo puede surgir con esta forma concreta, y a la inversa. Cualquier organización, por consiguiente, es un todo: su unidad reside en sí misma, no depende de nuestro arbitrio pensarla como unidad o como pluralidad. Causa y efecto es algo cambiante, mudable, meros fenómenos (en el sentido habitual de la palabra). Pero el organismo no es un mero fenómeno, sino el objeto *mismo*, consistente por sí mismo, un objeto en sí mismo total, indivisible, y, dado que en él es inseparable la forma de la materia, el *origen* de un organismo no se puede explicar mecánicamente, como tampoco el origen de la materia misma.

Si debe explicarse la idoneidad de los productos orgánicos, entonces el dogmático se ve completamente abandonado por su sistema. Nada le ayuda a mantener separados concepto y objeto, forma y materia. Por lo menos, aquí ambas parejas no se reúnen en nuestra representación, sino necesaria y originariamente en el *objeto* mismo. Sobre *este campo* deseo que se atreva a enfrentarse con nosotros uno de esos que tiene un espejo con conceptos por filosofía y fantasmas de cosas por las cosas reales.

Ante todo tenéis que conceder que se habla aquí de una *unidad* que no se puede *explicar* absolutamente a partir de la *materia* como tal. Pues es una unidad de *concepto*; esta unidad existe sólo en relación con un ser reflexivo e intuitivo. Puesto que en una organización hay absoluta individualidad, de tal manera que sus partes sólo son posibles por el todo, y el todo no por síntesis, sino por relación de sus partes, existe también un *juicio* que no puede ser juzgado sino por un espíritu que refiere recíprocamente parte y todo, forma y materia, y sólo por y en esta referencia surge y se mantiene toda idoneidad y conexión en el todo. Pero estas partes que sólo son materia, ¿qué tienen en común con una *idea* que es originariamente extraña a la materia, para conectarse con ella? Aquí no hay posibilidad de relación sino por un tercero a cuya representación pertenecen ambos, materia y forma. Pero tal tercero sólo es un espíritu intuitivo y reflexivo. Por consiguiente, tenéis que aceptar que la organización en general sólo es representable en relación con un *espíritu*.

Esto lo aceptan incluso aquellos que permiten surgir los productos orgánicos por un choque milagroso de átomos. Pues, en tanto que derivan el origen de estas cosas del ciego azar, eliminan toda finalidad y, por consiguiente, también todo concepto de organización. Esto se llama pensar consecuentemente, pues la organización sólo es representable en relación con un entendimiento que juzga, con lo que la pregunta de cómo surgen los productos orgánicos independientemente de nosotros tiene que ser contestada como si no existie-

ra relación alguna entre ellos y un entendimiento que juzga, esto es, como si en ellos en general no hubiera finalidad.

Por tanto, lo primero que confesáis es esto: todos los conceptos de finalidad sólo pueden surgir en un entendimiento, y sólo en relación con tal entendimiento puede llamarse a una cosa cualquiera idónea a un fin.

De igual manera, vosotros no estáis menos obligados a aceptar que la finalidad de los productos naturales habita *en ellos mismos*, que es *objetiva* y *real* y que pertenece no a vuestras representaciones *arbitrarias*, sino a vuestras representaciones *necesarias*. Entonces podéis distinguir perfectamente lo que es necesario o arbitrario en las vinculaciones de vuestros conceptos. Tan a menudo como reunáis en un conjunto cosas que están separadas por el espacio, actuáis de manera perfectamente libre. La unidad que les dais la transferís a ellas desde vuestro pensamiento, mas *en las cosas mismas* no hay ningún fundamento que os fuerce a pensarlas como una. Pero que penséis una planta como individuo en el que todo se ordena a un fin, de esto tenéis que buscar el fundamento en la cosa externa a vosotros, os sentís forzados al juicio y, por consiguiente, tenéis que aceptar que la unidad con que la pensáis no es meramente *lógica* (existe en un pensamiento), sino *real* (es efectiva fuera de vosotros).

Ahora se os exige que contestéis a la pregunta: ¿cómo es que una idea, que claramente puede existir y tener realidad únicamente en relación con vosotros, tiene que ser representada e intuida por vosotros mismos como realmente exterior?

Ciertamente, hay filósofos que para todas estas preguntas tienen una contestación universal, que se repite en cualquier ocasión y que no pueden repetirla bastante. Lo que en las cosas es forma, dicen ellos, lo proyectamos sobre ellas; pero entonces exijo saber cómo podéis conocer esto: lo que son las cosas sin la forma que proyectáis sobre ellas, o qué es la forma sin las cosas sobre las que proyectáis. Tenéis que conceder que aquí, por lo menos, la forma es absolutamente inseparable de la materia, el concepto del objeto. Si estuviera en vuestro arbitrio proyectar la idea de finalidad sobre las cosas externas a vosotros, ¿cómo es que proyectáis esta idea sólo sobre ciertas cosas y no sobre todas, de tal manera que no os sentís libres, sino absolutamente forzados con esta representación de los productos teleológicamente idóneos? Vosotros no podéis ofrecer ningún fundamento para ambas cosas sino el de que aquella forma teleológicamente idónea corresponde originariamente y sin intervención de vuestro arbitrio a ciertas cosas externas a vosotros.

Por supuesto que aquí vale también de nuevo lo que valía arriba: forma y materia de estas cosas no pueden ser nunca separadas; ambas sólo pueden llegar a existir al mismo tiempo y en una relación recíproca. El concepto que fundamenta esta organización no tiene en

sí ninguna realidad y, a la inversa, esta materia concreta no existe como materia sino mediante el *concepto* que habita en ella, en tanto que *materia organizada*. Este objeto determinado puede surgir únicamente y al mismo tiempo que este concepto y, a la inversa, este concepto determinado sólo al mismo tiempo que este objeto concreto.

Según este principio, se tienen que poder juzgar todos los sistemas existentes hasta ahora.

Para comprender aquella unión de concepto y materia aceptáis un entedimiento superior divino que esboza sus creaciones en ideales y origina la naturaleza según dichos ideales. Únicamente que un ser en el que el concepto *precede* a la acción, el proyecto a la realización, no puede originar nada, sino que sólo puede formar, configurar la materia que ya existe; sólo puede imprimir en la materia desde fuera la fisonomía del entendimiento y la finalidad; lo que él produce no es en sí mismo, sino únicamente en relación con el entendimiento del artista, no es teleológicamente idóneo de una manera *originaria y necesaria*, sino contingente. ¿No es el entendimiento una capacidad muerta, y acaso sirve para algo distinto que para aprender y comprender la realidad cuando existe?, ¿no toma su propia realidad de lo existente mismo en lugar de crear lo existente, y no es meramente la esclavitud de esta potencia, su capacidad de describir los contornos de la realidad, lo que funda entre él y la realidad una mediación? Pero la pregunta es cómo surge lo efectivo y, con él, lo ideal inseparable de él (teleológicamente idóneo). No es que las cosas naturales en general sean teleológicamente idóneas, como cualquier obra de arte, sino que esta finalidad es algo que no se les puede comunicar desde fuera. Lo que nosotros queremos ver explicado es cómo son teleológicamente idóneas de una manera originaria y *por sí mismas*.

Vosotros tomáis vuestro refugio en la capacidad *creadora* de una divinidad, de la cual surgen y se producen las cosas reales al mismo tiempo que sus ideas. Consideráis que tenéis que dejar surgir lo efectivo al mismo tiempo que lo teleológicamente idóneo, y viceversa, si queréis aceptar algo fuera de vosotros que es en sí mismo y por sí mismo teleológicamente idóneo. Permitidnos aceptar por un momento lo que afirmáis (aunque vosotros mismos no estéis en situación de hacerlo comprensible); permitidnos aceptar que todo el sistema de la naturaleza, y con ello toda la diversidad de los productos teleológicamente idóneos ajenos a nosotros, se ha originado por la fuerza creadora de una divinidad. ¿Hemos dado un paso más que antes, o nos vemos quizás en el mismo punto de donde partimos? Lo que exigía saber no era cómo han llegado a existir productos organizados externos e independientes de nosotros; pues ¿cómo podría hacerme un concepto evidente de ello? La pregunta era: ¿cómo llega a mí la *representación* de productos teleológicos ajenos a mí y cómo me

veo obligado a pensar esta finalidad efectiva y necesariamente ajena a mí, *aunque ella corresponde a las cosas sólo en relación con mi entendimiento*? Esta pregunta no la habéis contestado.

Pues, en tanto que consideréis las cosas naturales como efectivamente ajenas a vosotros y como obra de un creador, en ellas mismas no puede habitar ninguna finalidad, pues ésta vale sólo en relación con nuestro entendimiento. ¿O queréis también suponer en el creador de la cosa conceptos de fines, etc.? Pero, tan pronto como hacéis esto, deja de ser creador, se convierte en un mero artesano, y es sobre todo un arquitecto de la naturaleza; tan pronto como dejáis llegar a la naturaleza la finalidad desde fuera de ella por un tránsito desde el entedimiento de un ser, priváis de fundamento a toda idea de Naturaleza. Tan pronto como hacéis finita la idea de un creador, deja de ser creador; si la ampliáis hasta la infinitud, entonces se pierde todo concepto de entendimiento y finalidad y sólo queda la idea de un poder absoluto. Desde ahora todo lo finito es mera modificación de lo infinito. Pero vosotros ni comprendéis cómo en lo infinito es posible en general una modificación de lo infinito —esto es, el sistema total de las cosas finitas— o cómo la unidad de las cosas, que en el ser infinito sólo puede ser *ontológica*, ha llegado a ser *teleológica* en vuestro entendimiento.

Ciertamente, podéis intentar explicar todo esto desde la naturaleza propia de un espíritu finito. Pero, si hacéis esto, no se os permitirá hacer de lo infinito algo externo a vosotros. Desde ahora en adelante podéis dejar surgir y llegar a ser todo en vuestro espíritu. Pero, si suponéis también cosas *externas* e independientes de vosotros que son teleológicamente idóneas en sí, entonces tenéis que explicar a pesar de ello cómo concuerdan vuestras representaciones con estas cosas externas. Tendréis que tomar refugio en una armonía preestablecida, tendréis que aceptar que en las cosas externas a vosotros domina un espíritu que es análogo al vuestro. Entonces, concepto y realidad, ideal y realidad, sólo pueden reunificarse y penetrarse en un espíritu de capacidad creadora, de tal manera que no sea posible ninguna separación entre ambos. No puedo pensar sino lo que Leibniz pensaba bajo el concepto de forma sustancial: el espíritu rector que *habita dentro* del ser organizado.

Esta filosofía tiene que aceptar por tanto, que hay una serie de niveles de la vida en la Naturaleza. También en la mera materia organizada habría *vida*, sólo que de una manera limitada. Esta idea es tan antigua, y se ha mantenido permanentemente de tantas formas diversas hasta el presente (en los más antiguos tiempos se dejaba penetrar el mundo entero de un principio vivo llamado alma del mundo, y la última época de Leibniz dio a cualquier planta su alma), que se puede suponer perfectamente y de antemano que ha de haber en el espíritu humano un fundamento de esta creencia natural. Así es. El misterio

total que rodea el problema del origen de un cuerpo organizado procede del hecho de que en estas cosas se reúnen íntimamente necesidad y contingencia. *Necesidad* porque su *existencia*, y no sólo su forma (como en las obras de arte), es *teleológicamente idónea; contingencia* porque esta finalidad es real sólo para un ser intuitivo y reflexivo. Por ello, el espíritu humano fue conducido pronto a la idea de una materia que se organiza *a sí misma*, porque la organización sólo es representable en relación con un espíritu, con una reunificación originaria del espíritu y la materia en estas cosas. Se vio forzado a buscar el fundamento de estas cosas fuera de la naturaleza, en un principio superior a ella; de ahí que pronto llegara a pensar espíritu y naturaleza como uno.

Con ello salió de su oscuridad sagrada aquel ser ideal en el que se pensó (en una unidad) concepto y hecho, proyecto y realización. Por primera vez sorprendió al hombre un presentimiento de su propia naturaleza, en la que intuición y concepto, forma y objeto, ideal y real son originariamente uno y lo mismo. De ahí la apariencia característica que rodea este problema, apariencia que nunca puede desarrollar la mera filosofía de la reflexión que siempre procede por análisis: mientras que la intuición pura, o, mejor, la imaginación creadora, hacía ya mucho que había inventado el lenguaje simbólico, que sólo basta interpretar para encontrar que la naturaleza nos habla tanto más comprensiblemente cuanto menos pensamos sobre ella de una manera meramente reflexiva.

No es un milagro que aquel lenguaje, usado dogmáticamente [20], pronto perdiera su sentido y significado. En tanto que yo mismo soy idéntico con la naturaleza, comprendo lo que es una naturaleza viva tan bien como comprendo mi propia vida; comprendo cómo esta vida universal de la naturaleza se revela en las formas más plurales, en los desarrollos jerarquizados y en aproximación continua a la libertad. Pero tan pronto como separo de la naturaleza a mí mismo, y conmigo a todo lo ideal, no me queda sino un objeto muerto y dejo de comprender cómo es posible una vida *fuera de mí*.

Si pregunto al entendimiento común, vemos que sólo cree ver la *vida* allí donde existe *movimiento libre*. Pues la capacidad de los órganos animales (sensibilidad, irritabilidad, etc.) presupone un principio impulsivo sin el que el animal sería incapaz de contraponerse a estímulos de la reacción externa, y sólo por esta libre reacción del órgano el estímulo llegado desde fuera se convierte en sensación e impresión. Domina aquí la más perfecta relación recíproca: sólo mediante la sensación externa se determina el animal a la producción de movimientos y, a la inversa, la impresión externa se convierte en sen-

[20] Usada científica y dogmáticamente (1.ª ed.).

sación sólo por esta capacidad de producir en sí movimientos. (De ahí que no sea posible irritabilidad sin sensibilidad, ni ésta sin la primera.)

Pero todas estas capacidades de los órganos no bastan puramente como tales para explicar la *vida*, pues podemos perfectamente pensar una conexión de fibras y nervios, etc. (como, por ejemplo, en los nervios de un cuerpo orgánico destruido por la electricidad), en la que se producen movimientos libres a través de la excitación externa, sin que podamos suscribir o adscribir *vida* a estos compuestos. Quizá se contestará que también la concordancia de todos estos movimiento produce la vida, sólo que a ésta le pertenece un principio superior que no podemos explicar a partir de la materia misma, un principio que ordena, coordina, los movimientos particulares, y así produce y origina un todo a partir de una diversidad de movimientos que concuerdan entre sí y se producen y reproducen en una relación recíproca. Puesto que nos encontramos aquí con una reunificación absoluta de naturaleza y libertad en uno y el mismo ser, la organización viva debe ser un producto de la *naturaleza*; pero en este producto natural debe dominar un *espíritu* ordenador y omnicomprensivo. Ambos principios no deben separarse en dicho producto, sino estar íntimamente reunificados, y en la intuición no se debe distinguir, ni entre ellos debe tener lugar, ni un *antes* ni un *después*, sino una simultaneidad y relación recíproca absolutas.

Tan pronto como la filosofía suprime esta conexión íntima, surgen dos sistemas exactamente contrapuestos que no pueden refutarse entre sí porque ambos destruyen de raíz toda idea de la vida, que así desaparece tanto más de su presencia cuanto más cerca creen tenerla.

No hablo de las así llamadas filosofías que dejan surgir el pensar, representar y querer en nosotros, ya a partir de un choque contingente de corpúsculos organizados, ya por un añadido realmente artificial de músculos, fibras, membranas y bastones que mantienen el cuerpo y de fluidos que lo penetran. Yo afirmo que comprendemos empíricamente una vida fuera de nosotros tan escasamente como una conciencia fuera de nosotros, que ninguna de las dos es explicable desde fundamentos físicos, que en este sentido es completamente indiferente si se considera el cuerpo como un agregado contingente de partes organizadas, como una máquina hidráulica, o como un taller químico. Supuesto, por ejemplo, que todos los movimientos de una materia viva puedan explicarse por los cambios en la mezcla de sus nervios, fibras o fluidos que pueden circular en ella, entonces no sólo se pregunta cómo se producen dichos cambios, sino también por el principio que conecta armónicamente todos estos cambios. O cuando finalmente una mirada filosófica sobre la naturaleza, como sistema que nunca permanece quieto, sino que progresa, descubre que la

naturaleza y la materia viva quedan fuera de los límites de la química muerta y que, por tanto (dado que de todos modos los procesos químicos en los cuerpos serían inevitables, y dado que el cuerpo muerto se destruye a través de una verdadera disolución química), tiene que existir un principio en los cuerpos vivos que los separe de las leyes de la química. Si llamamos a este principio *fuerza vital*, entonces yo afirmo que la fuerza vital (por muy frecuente que pueda ser esta expresión), tomada en este sentido, es un concepto completamente contradictorio. Pues por fuerza no podemos pensar sino algo finito. Pero, según su naturaleza, una fuerza es finita en tanto que queda limitada por su opuesta. De ahí que donde pensemos una fuerza (como en la materia) tenemos que pensar también una fuerza *contrapuesta*. Pero entre fuerzas contrapuestas sólo podemos pensar una relación doble. O bien están en relativa equivalencia (en equivalencia absoluta se suprimirían ambas completamente) y entonces se piensan en *reposo*, como en la materia, que justo por eso se llama inerte; o se piensan en un conflicto continuo nunca decidido, puesto que recíprocamente triunfan y pierden, y entonces tiene que existir a su vez un tercero que otorgue consistencia a este conflicto y que en sí mismo mantenga la obra de la naturaleza. Este tercero no puede a su vez ser una fuerza, pues ello nos llevaría a la anterior alternativa. Tiene que ser algo más elevado que la misma *fuerza*. Ahora bien, la *fuerza es lo último* a lo que (como demostraré) tienen que referirse todas nuestras interpretaciones fisicalistas: por consiguiente, el *tercer* término tiene que ser algo completamente ajeno a los límites de la investigación natural empírica. Ahora bien, fuera y sobre la naturaleza, en la representación habitual, no se conoce nada más elevado que el espíritu [21]. Sólo que, si queremos comprender el principio vital como un principio espiritual, entonces suprimimos completamente aquel concepto, ya que «fuerza» quiere decir lo que podemos colocar como *principio* en la cima de la ciencia natural y lo que, aunque no representable en sí mismo, sí que es determinable en su *forma de actuación* según leyes fisicalistas. Pero no tenemos ni el menor concepto acerca de cómo puede actuar físicamente un espíritu y, por tanto, tampoco podemos llamar al principio espiritual fuerza vital. Ésta sería una expresión a la que, por lo menos, subyace siempre la esperanza de dejar actuar a aquel principio según leyes fisicalistas [22].

---

[21] Ahora bien, no se conoce nada superior que el espíritu, para que puedan existir fuerzas en general; pues sólo el espíritu puede representarse las fuerzas o la equivalencia y conflicto entre ellas (1.ª ed.).

[22] Esto se ve muy claramente desde las manifestaciones de muchos defensores de la fuerza vital. Por ejemplo, Brandis* (en su *Ensayo sobre la fuerza vital,* p. 81) dice: «La electricidad, que toma parte en el proceso vital de la respiración (así lo acepta el autor) y que parece cooperar en los procesos de oxidación en general, ¿debe ser lo mismo que la fuerza vital? Creo que es muy probable.»

Pero ahora nos ocurre que, de la misma manera que nos vemos abocados a este concepto de una fuerza vital, así nos vemos abocados también a refugiarnos en un sistema completamente contrapuesto en el que, a su vez, espíritu y materia está frente a frente el uno del otro, a pesar de que comprendamos cómo actúa el espíritu sobre la materia en la misma escasa medida en que antes podíamos comprender cómo la materia actúa sobre el espíritu.

Al *espíritu*, pensado como principio de vida, se le llama *alma*. No repetiré lo que he argüido contra la filosofía de los dualistas. Hasta ahora se la ha atacado, en la mayor parte, desde principios que tienen tan escasa sustancia como el mismo sistema atacado. No preguntamos cómo es posible una vinculación de alma y cuerpo en general (pregunta a la que no se está legitimado, porque no es comprensible ni para quien se la pregunta), sino que se tiene que contestar y se puede comprender sólo cómo ha llegado a nosotros en general la representación de tal vinculación. Que yo pienso, represento, quiero, etc., y que este pensar no puede ser un resultado de mi cuerpo, sino que más bien éste llega a ser *mi* cuerpo por esta capacidad de pensar y querer, todo esto lo sé perfectamente; más aún, esto sería consentir en una distinción en el terreno de la especulación entre el principio del movimiento y lo movido, entre el alma y el cuerpo, sin tener en cuenta que, tan pronto como hablamos del actuar, olvidamos completamente esta distinción. Ahora bien, aún con todos estos presupuestos, es muy visible que, si existen en mí vida y alma, y esta última como algo distinto del cuerpo, sólo puedo estar cierto de ambos por experiencia *inmediata*. Que yo soy (pienso, quiero, etc.) es algo que tengo que saber si sé algo en general. Por consiguiente, comprendo cómo llega a mí una representación de mi propia vida y ser, porque, si comprendo algo en general, tengo que comprender esto. Porque soy inmediatamente consciente de mi propio ser, la conclusión acerca de un alma reposa en mí, y, si la consecuencia puede ser falsa, por lo menos descansa sobre una premisa indudable, a saber: que *vivo, represento y quiero*. Pero ¿cómo llego a transferir *ser*, *vida*, etc., a las cosas externas a mí? Esto sucede tan pronto como mi saber inmediato se refiere a algo *mediato*. Pero afirmo que del ser y la vida sólo es posible un saber *inmediato*, y que lo que es y lo que vive sólo es y vive en tanto que existe por sí mismo previamente a todo lo demás, en tanto que es consciente de su vida a través de su vida. Por tanto, suponiendo que dicha transferencia se realizara en la intuición de un ser orgánico que se mueve libremente, entonces sé perfectamente que este ser *existe*, que existe *para mí*, pero no que existe *en sí y por sí*

* Brandis (1762-1846) fue médico en Friburgo, profesor de Medicina en Kiel y médico del rey en Copenhague. El *Ensayo* citado por Schelling es de 1795.

mismo. Pues la vida puede representarse fuera de la vida en la misma escasa medida como la conciencia fuera de la conciencia [23]. Por consiguiente, es absolutamente imposible una convicción empírica [24] de que algo vive fuera de mí. Entonces, el idealista puede decir: que te representes cuerpos organizados que se mueven libremente sólo puede pertenecer a las características necesarias de tu capacidad de representación, y la filosofía misma, que anima todo lo externo a mí, no permite que llegue a mí desde el exterior la representación de esta vida externa. Pero, si esta representación sólo surge en mí, ¿cómo puedo estar convencido de que le corresponde algo externo? También es claro que sólo me convenzo *prácticamente* de una vida y de una autonomía fuera de mí. Tengo que ser *obligado* en la práctica a reconocer seres ajenos a mí que me son iguales. Si no estuviera obligado a entrar con otros hombres en sociedad y en todas las relaciones prácticas que ésta lleva consigo, yo no sabría que seres, que según el fenómeno de su forma externa son semejantes a mí, no tienen más fundamentos para reconocer en mí libertad y espiritualidad de los que yo tengo para reconocer esto mismo en ellos; no sabría, finalmente, que mi existencia moral alcanza fin y determinación ante todo mediante la existencia de otros seres morales fuera de mí. De tal manera que, confiado a la mera especulación, podría dudar de si bajo cualquier pecho habita la libertad o si detrás de cualquier rostro habita humanidad. Todo esto es confirmado por nuestros juicios más habituales. Sólo a los seres externos que se ponen en pie de igualdad conmigo en la vida, con los que tengo un intercambio recíproco de dar y recibir, de padecer y hacer, les reconozco su naturaleza espiritual. Por el contrario, si se plantea la curiosa pregunta de si los animales tienen alma, un hombre con sentido común se quedaría perplejo porque él creería aceptar con la afirmación de ella algo que no podría conocer inmediatamente [25].

Finalmente volvemos al primer origen de la creencia dualista: que por lo menos habita en mí un alma diferente del cuerpo. ¿Qué es entonces aquello que, a su vez, juzga en mí que me compongo de cuerpo y alma?, ¿qué es este Yo que debe componerse de cuerpo y alma? Hay aquí claramente algo aún superior que, libre e independiente del cuerpo, da a éste su alma, que piensa conjuntamente cuerpo y alma y que no aparece él mismo en esta reunión, un principio superior en el que cuerpo y alma son, a su vez, idénticos.

---

[23] *David Hume,* de Jacobi, p. 140.*

[24] Teorética (1.ª ed.).

[25] Lo que él tenía derecho a decir sólo de sí mismo y de sus semejantes (1.ª ed.).

* H. F. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Realismus und Idealismus ein Gespräche,* 1786.

Por último, si nosotros nos componemos de esta dualidad, entonces estamos muy cerca de la contraposición entre espíritu y materia de la que partimos. Siempre nos oprime esta misma incomprensión de la posibilidad de conexión entre el espíritu y la materia. Se puede ocultar lo radical de esta oposición mediante sofisterías de todo tipo; se puede poner entre el espíritu y la materia muchas materias intermedias cada vez más sutiles, pero se tiene que llegar siempre a un punto en el que espíritu y materia sean uno, o el gran abismo que queremos esquivar será inevitable. En esto son iguales todas las teorías. Si persigo los nervios de los espíritus animales, estén recorridos por materias eléctricas o especies de gases, o llenos de ellas, y si dejo transmitir a través de ellos las impresiones de lo externo hacia el sensorio, o si persigo el alma hasta los más últimos fluidos del cerebro (y, por consiguiente, más problemáticos) —ensayo que por lo menos tiene el mérito de haberse realizado con rigor—, todo esto es totalmente indiferente en este asunto. Es claro que nuestra crítica ha cerrado su círculo, pero no conocemos acerca de aquella oposición de la que partimos ni un ápice más de lo que antes sabíamos. Volvemos al hombre como el problema más visible y más reiterado de toda filosofía, y nuestra crítica acaba aquí en el mismo extremo en el que ha comenzado.

Reunimos finalmente la naturaleza en un todo y con ello estamos a un tiempo por encima del *mecanicismo*, esto es, de una serie descendente de causas y efectos, y de la *finalidad*, esto es, de la independencia del mecanismo y simultaneidad de causas y efectos. En tanto que reunimos estos dos sistemas, surge en nosotros la idea de una finalidad del todo, y la naturaleza se convierte en un círculo que regresa a sí mismo, en un sistema que se cierra a sí mismo. Esta serie de causas y efectos suprime y crea una vinculación recíproca de medios y fines; lo particular no puede ser efectivo sin el todo, y viceversa.

Esta finalidad absoluta del todo de la naturaleza no es una idea en modo alguno arbitraria, sino *necesaria*. Nosotros nos sentimos forzados a referir cualquier particular a dicha finalidad del todo; donde encontramos algo en la naturaleza que parece ser azaroso e inoportuno, creemos desgarrada la conexión total de las cosas, y no reposamos hasta que la aparente finalidad se convierte en finalidad en todos los respectos. Por consiguiente, es una máxima necesaria de la razón reflexiva suponer en la naturaleza en general una vinculación según causas y medios. Y, aunque no transformemos esta máxima en una ley constitutiva, la seguimos de una manera tan continua e imparcial que obviamente suponemos que la naturaleza en cierto modo satisface nuestra inclinación a descubrir en ella la absoluta finalidad. Precisamente así avanzamos, con una completa confianza en la concordancia de la naturaleza con las máximas de nuestra razón reflexiva, desde leyes especiales y subordinadas a leyes superiores, y nada nos

impide suponer *a priori* que fenómenos que están aislados en la serie de nuestro conocimiento también están conectados entre sí por un principio común. Y así creemos ahora en una naturaleza fuera de nosotros en la que contemplamos diversidad de efectos y unidad de medios [26].

¿Qué es entonces aquel lazo secreto que conecta nuestro espíritu con la naturaleza, o aquel órgano oculto por el cual habla la naturaleza a nuestro espíritu o nuestro espíritu a la naturaleza? Os regalamos de antemano todas vuestras explicaciones acerca de cómo ha llegado a ser real tal naturaleza *externa* teleológicamente idónea. Pues explicar esta teleología desde el hecho de que un entendimiento divino sea su creador no se llama filosofar, sino ofrecer consideraciones piadosas. Con esto no explicáis enteramente nada. Pues nosotros exigimos saber no cómo se ha originado tal naturaleza, sino cómo hemos llegado a la *idea* de tal naturaleza; no cómo podemos haberla producido voluntariamente, sino cómo y por qué ella reposa como fundamento *necesario* y originario de todo lo que desde siempre nuestro género ha pensado sobre la naturaleza. Pues la existencia de tal naturaleza fuera de mí no explica en modo alguno la existencia de tal naturaleza en mí: si aceptáis que entre ambas tiene lugar una armonía preestablecida, precisamente ése es el objeto de nuestra pregunta. O, si afirmáis que *proyectamos* tal idea sobre la naturaleza, entonces ¿no ha llegado a vuestra alma un presentimiento de lo que la naturaleza es y debe ser? Pues nosotros queremos no que la naturaleza concuerde con las leyes de nuestro espíritu de una manera *contingente* (por la mediación de un *tercero*), sino que ella no sólo *exprese* sino que incluso *realice* de una manera necesaria y originaria las leyes de nuestro espíritu, y que ella sea y se llame naturaleza en tanto que haga esto.

La naturaleza debe ser el espíritu visible; el espíritu, la naturaleza invisible. Por consiguiente, *aquí*, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros y de la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza fuera de nosotros. La última meta de nuestra posterior investigación es por eso dicha idea de naturaleza; si tenemos éxito en alcanzarla, podemos también estar ciertos de que hemos tratado suficientemente aquel problema.

Éstos son los problemas fundamentales a cuya solución se debe consagrar este escrito. Pero el mismo comienza no *desde arriba* (con la expoxición de principios), sino *desde abajo* (con la experiencia y el examen de los sistemas actuales). Si llego a la meta que me he propuesto, se me entenderá al repetir el camino de regreso.

---

[26] Donde nosotros apreciamos infinitud de efectos y finitud de medios (1.ª. ed.).

AÑADIDO A LA INTRODUCCIÓN

Exposición de la idea universal de la filosofía en general, y de la filosofía de la naturaleza en particular, como parte necesaria e integrada de la primera

[1803]

Contra el realismo empírico, que antes de Kant se había convertido en el sistema de pensamiento general y que incluso era dominante en filosofía, pudo producirse y validarse precisamente sólo un idealismo empírico, siguiendo la necesidad de que algo unilateral sólo produce lo unilateralmente contrario a él. Desde luego, en el propio Kant no estaba ya confirmado este idealismo en su cualidad empírica completa tal y como se expuso por sus seguidores, pero el germen ya estaba en sus escritos. Aquellos a quienes el empirismo no había perdido antes de que llegaran a él, tampoco fueron ganados por el idealismo empírico; pero el empirismo continuó perfectamente en un lenguaje traducido que sonaba a idealista, y regresó de una forma cambiada, tanto más obstinada, cuanto más convencidos estaban los que lo habían tomado en esta forma del propio Kant, de haberse elevado en este sentido más allá de él y sobre él. Aceptaban que las determinaciones de las cosas mediante y para el entendimiento no conciernen en modo alguno a las cosas en sí, y sin embargo estas cosas en sí tenían con el representar la misma relación que antes se había adscrito a las cosas empíricas: la relación de afectar, la de causa y efecto. La introducción anterior está dirigida en parte contra este realismo empírico en sí mismo, y en parte contra está absurda reunificación de empirismo burdo con una especie de idealismo que se ha desarrollado entre la escuela kantiana.

En cierta medida ambos empirismos se hieren con sus propias armas. Contra el primero se lanzan aquellos conceptos y aquella forma de representación que él mismo utiliza como tomados de la ex-

periencia, en tanto se comprende que son ideas degeneradas e incorrectamente empleadas; contra el segundo se requiere sólo invertir la anterior contradicción fundamental, que en algunos casos se presenta aún más clara y manifiesta.

El presente añadido tiene que ver en más de una manera con la idea de filosofía en sí y con la filosofía natural en particular, como aspecto necesario del todo de esta ciencia.

* * *

El primer paso hacia la filosofía y la condición sin la que ni siquiera se puede entrar en ella es la idea de que lo absoluto ideal es también lo absoluto real, y que fuera de aquello todo es sensible y condicionado en general y no hay ninguna realidad absoluta e incondicionada. A aquellos que no han elevado todavía lo absoluto ideal a absoluto real se les puede conducir a este punto de vista de diferentes maneras, pero dicha idea no se puede demostrar directamente, sino sólo indirectamente, pues ella es el fundamento y principio de toda demostración.

Mostraré una de las posibles maneras de llevar a alguien a este punto de vista. La filosofía es una ciencia absoluta, pues lo que se puede entresacar como concordancia universal entre los distintos conceptos conflictivos es que ella, lejos de tomar prestados los principios de su saber de otra ciencia, por lo menos tiene, entre otros, el saber mismo como objeto y, por tanto, no puede ser a su vez un saber subordinado. Desde esta determinación formal de la filosofía como una ciencia se sigue inmediatamente que, si ella lo es, no puede conocer de una manera condicionada, que tiene que conocer los objetos que pueda conocer no de una manera condicionada, sino incondicionada y absoluta, y que, por consiguiente, sólo puede conocer lo absoluto de estos objetos. Contra aquella determinación posible de la filosofía, según la cual tendría como objeto algo contingente, particular y condicionado, se puede mostrar que todo esto se toma como apoyo de una de las otras ciencias, existentes real o supuestamente. Por tanto, si la filosofía, para saber de una manera absoluta, sólo puede saber de lo absoluto, y si este absoluto no puede revelarse sino por el saber mismo, entonces es claro que ya la primera idea de la filosofía descansa sobre el supuesto implícito de una posible indiferencia del saber absoluto con lo absoluto mismo, de que lo absoluto ideal es lo absoluto real.

Con este silogismo no se ha demostrado nada acerca de la realidad de esta idea que, como se ha dicho y en tanto que fundamento de toda evidencia, sólo se puede demostrar por sí misma; nuestra conclusión es meramente hipotética: si hay filosofía, entonces aquello es su presupuesto necesario. El adversario puede negar la hipótesis o la

corrección de la consecuencia; lo primero tiene que hacerlo de una forma científica, lo que difícilmente puede llevarse a cabo a no ser que se admita ya una ciencia del saber, esto es, la filosofía. Tenemos que esperar a este ensayo para oponernos, pero estamos convencidos de antemano de que lo que puede resultar del mencionado ensayo será seguramente los mismos principios que podemos disputarle con fundamentos suficientes, de tal manera que, si de ningún modo podemos convencerlo, puesto que la idea primera sólo se la puede dar a sí mismo, el adversario tampoco puede obtener el más mínimo resultado, por lo que ofrecería un flanco extraordinario: asegura sin fundamentos científicos en general que no concede ni está dispuesto a conceder la filosofía como ciencia, lo que en modo alguno puede admitir, pues sin filosofía él no puede saber que no hay filosofía y a nosotros sólo nos interesa su saber. Tiene, por tanto, que dejar que otro lleve a cabo estas tareas; él mismo se ha desautorizado a ello.

El otro caso es que niegue la corrección de la consecuencia. Esto podrá suceder, según la prueba anterior, sólo si establece otro concepto de filosofía según el cual fuera posible en ella un saber condicionado. En modo alguno se podrá impedir que alguien llame filosofía a algo que sería psicología empírica, pero con ello el lugar de una ciencia absoluta y la pregunta sobre ella quedan abiertos ciertamente con mucha más certeza, pues fácilmente se comprende que el mal uso de una palabra, que designa una cosa más modesta, no puede destruir a la cosa misma. Pero quien posee la filosofía puede estar convencido perfectamente y de antemano de que cualquier concepto de filosofía que pueda producirse, excepto el de una ciencia absoluta, siempre e infaliblemente podrá demostrarse que, al estar muy lejos de ser el de la filosofía, ni siquiera en general es el de una ciencia.

En una palabra, aquella idea de que lo absoluto real es lo absoluto ideal es la condición de toda elevada cientificidad, no sólo en la filosofía, sino también en la geometría y en toda la matemática. Esta indiferencia entre lo real e ideal, que las ciencias matemáticas toman en un sentido subordinado, la filosofía la realiza en la significación más elevada y universal y, por consiguiente, válida en sí misma, una vez que aleja de ella toda referencia sensible. Sobre ella descansa aquella evidencia que es propia de las ciencias superiores; sólo sobre esta base, en la que para la absoluta realidad no se exige sino la absoluta idealidad puede el geómetra afirmar y adscribir absoluta realidad a su construcción meramente ideal, de tal manera que lo que vale de aquella forma vale externa y necesariamente también del objeto.

Alguien podría recordar al filósofo que aquel absoluto ideal es sólo para él y es sólo su pensar, de la misma manera que el idealismo empírico no pudo aducir contra el espinosismo sino que fallara al no reflexionar a su vez sobre su propio pensar, pues entonces sin duda se

habría dado cuenta de que su sistema era sólo un mero producto de su pensar. A éste le rogaríamos que llevara a cabo la simple reflexión de que incluso esta reflexión, por la que hace *suyo* aquel pensamiento y por la que lo convierte en algo subjetivo, es a su vez *su* reflexión y, por tanto, algo meramente subjetivo, con lo que una subjetividad es superada y mejorada por otra. No podrá negarlo y entonces confesará que aquello ideal-absoluto en sí no es ni algo subjetivo ni algo objetivo, ni siquiera el pensamiento de un hombre cualquiera, sino el pensamiento de lo absoluto.

En toda la siguiente exposición de este conocimiento de la indiferencia de lo ideal absoluto con lo real absoluto, presuponemos que ella es una indiferencia absoluta y tenemos que asegurar que, si se piensa o se exige otro absoluto externo a aquel, no sólo no podemos cooperar en ningún saber acerca del mismo, sino que tampoco es posible comprenderlo en nuestro propio saber de lo absoluto.

Hemos partido de aquella idea de lo *ideal-absoluto*, lo hemos determinado como *saber absoluto*, acto de conocimiento absoluto.

Un saber absoluto es sólo aquél en el que no sólo se reunifican como opuestos lo subjetivo y lo objetivo, sino en el que todo lo subjetivo es objetivo, y a la inversa. La absoluta identidad de lo subjetivo y objetivo como principio de la filosofía se ha entendido, en parte, como una conexión meramente negativa (como una mera no-diferencia) y, en parte, como mera conexión de dos elementos contrapuestos entre sí en otro que debe ser aquí lo absoluto. En parte, todavía se comprende así. La opinión era, sobre todo, que lo subjetivo y objetivo eran uno considerado cada uno por sí, y no meramente en una reunificación contingente o por lo menos extraña a ellos. En general, en esta designación de la superior idea de lo subjetivo y objetivo no debía suponerse, sino explicarse, el que ambos debieran comprenderse como opuestos o como vinculados sólo a partir de aquella identidad.

Lo absoluto, como concederá cualquiera que haya reflexionado algo, es necesariamente *pura identidad*. Es lo absoluto y nada más, y lo absoluto es igual a sí mismo sólo por sí mismo. Pero pertenece también a la idea del mismo que esta pura identidad independiente de la subjetividad y la objetividad, y sin que ella se suprima en una o en otra, sea, en tanto tal, materia y forma, sujeto y objeto. De esto se sigue que sólo lo absoluto es lo absoluto ideal, y a la inversa.

Aquel puro absoluto, aquella identidad en lo subjetivo y objetivo, era lo que hemos determinado en esta designación como la identidad, el *mismo ser* de lo subjetivo y lo objetivo. Subjetivo y objetivo, según esta explicación, no son uno en la forma en que lo son los opuestos, pues con esto los confirmaríamos como tales: sólo hay una subjetividad y objetividad *en tanto* que aquel puro absoluto, que tiene que ser independiente de ambos y que no puede ser ni el uno ni

el otro, se introduce por y a través de sí mismo como el mismo absoluto en ambos.

Tenemos que demostrar más exactamente la necesidad de aquel subjetivarse y objetivarse de lo absoluto indiviso.

Lo absoluto es un acto eterno de conocimientos que es por sí mismo forma y materia, un producir en el que llega a ser forma y realidad de una manera eterna en su totalidad como idea, como pura identidad, y a su vez de la misma manera eterna se diluye a sí mismo como forma, por consiguiente como objeto, en el ser o en el sujeto. Ante todo, se piensa lo absoluto sólo para hacerse evidente esta relación (pues en sí aquí no hay ningún tránsito) entre materia pura, identidad pura, absoluto simple. Puesto que su esencia es un producir, sólo puede tomar forma a partir de sí mismo; pero él mismo es pura identidad y así la forma tiene que ser también *esta identidad* y, por consiguiente, ser y forma son en él *uno y lo mismo*, a saber: el mismo absoluto puro.

En aquel momento, si se puede hablar así, en el que es meramente materia, ser, lo absoluto sería pura subjetividad encerrada y oculta en sí. En tanto que da forma a su propio ser, aquella entera subjetividad se convierte en su objetividad absoluta, de la misma manera que, en la reaparición y transformación de la forma en ser, la completa objetividad en su carácter absoluto se convierte en subjetividad.

No hay aquí ni un antes ni un después, ningún punto de partida de lo absoluto desde sí mismo o tránsito a la acción. *Él mismo es este actuar eterno, pues pertenece a su idea que sea esto inmediatamente por su concepto, que un ser sea para él también forma, y la forma ser.*

En el acto absoluto del conocimiento hemos distinguido por ahora dos acciones: aquella en la que este [acto] da a luz su subjetividad e infinitud en la objetividad y la finitud como esencial unidad de la última con la primera, y aquella en la que este [acto] diluye su propia objetividad o forma en el ser. Puesto que no hay sujeto ni objeto sino sólo el ser idéntico a ambos, en el acto de conocimiento absoluto no puede haber sujeto puro ni objeto puro, sino que sólo existe un absoluto puro, una identidad completa, ya en tanto que sujeto (donde la forma se diluye en el ser), ya como objeto (donde el ser se otorga una forma).

Cualquier diferencia que aquí pueda tener lugar no existe en lo absoluto, que permanece lo mismo, sino sólo en que se transforma en un acto como ser indivisiblemente unido a una forma, y en el otro como forma indivisiblemente unida a un ser, y así se otorga a sí mismo eternamente unidad.

Estas dos unidades no se pueden distinguir en lo absoluto mismo. Se podría intentar determinar lo absoluto mismo de nuevo como la unidad de estas dos unidades, pero hablando con precisión no se trata de que sea representable y cognoscible sólo en tanto unidad de

ambos, como si fueran distintas, ya que precisamente éste no es el caso en él. Es lo *absoluto* sin más determinación. En su carácter absoluto y en su actuar eterno es absolutamente uno, y entonces en esta unidad hay a su vez una totalidad de las tres unidades, a saber: aquella en la que el ser absoluto se otorga una forma; aquella en la que la forma absoluta se transforma en ser, y aquella en la que estos dos absolutos son, a su vez, un absoluto.

El absoluto no produce desde sí mismo sino a sí mismo y, por consiguiente, algo absoluto a su vez: cada una de aquellas tres unidades es el acto completo del conocimiento absoluto y se convierte a sí misma en ser o identidad, tanto como a su vez lo absoluto mismo se convierte en forma. En cada una de las tres unidades, captadas desde su aspecto formal, hay una particularidad; por ejemplo, que en ellas lo finito se transforma en infinito, o a la inversa; pero esta particularidad no suprime el carácter absoluto, ni ella se suprime por sí misma, aunque no se distingue en lo absoluto, donde la forma configura al ser y es el mismo ser.

Lo que aquí hemos designado como unidades es aquello que otros han entendido bajo el nombre de *mónadas o ideas*, aunque el verdadero significado de estos conceptos ha pasado largo tiempo desapercibido. Cada idea es un particular que es absoluto como tal; lo absoluto es siempre uno, precisamente como la subje-objetividad de este absoluto es su identidad misma; la diferencia reside en cómo lo absoluto es sujeto-objeto en la idea.

En las ideas, que no son sino síntesis de la absoluta identidad de lo universal y lo particular con una forma concreta (del ser y la forma), en tanto que dicha identidad es a su vez universal, no puede haber ninguna cosa particular, porque esta forma particular de lo absoluto o del ser es puesta a su vez de la misma manera universal. En tanto se capta una de las unidades (que en el absoluto no son a su vez sino una) en su ser, en su identidad, en su mera forma y, por consiguiente, como diferencia relativa, ella se simboliza por una cosa real particular. Esta cosa particular es sólo un momento de aquel eterno acto de transformación del ser en forma; por eso se distingue la forma como particular, por ejemplo, como imagen de lo infinito en lo finito, pero lo que se objetiva por esta forma es sólo la absoluta unidad misma. Pero, puesto que todos los momentos y grados de la imaginación absoluta (por ejemplo, del ser en la forma) residen en lo absoluto mismo y puesto que todo lo que nos aparece como particular en la idea es elevado a universal, a ser absoluto, entonces en sí y verdaderamente no surge nada finito sino en la unidad en que lo comprendemos, expresada de una manera eterna y absoluta.

Las cosa en sí son, por consiguiente, las ideas en el acto eterno de conocimiento y, puesto que las ideas en lo absoluto son a su vez una idea, todas las cosas son verdaderas e internamente un ser, a saber: el

del puro absoluto en la forma de la subje-objetivación; e incluso en el fenómeno, donde la unidad absoluta sólo se objetiva por la forma particular, esto es, por las cosas reales particulares, toda diversidad entre éstas no es esencial o cualitativa, sino meramente accidental y cuantitativa, descansando sobre el grado de configuración de lo infinito en lo finito.

Hay que observar, respecto de esto último, la siguiente ley: que, en la relación en la que lo infinito está configurado en algo finito, él mismo a su vez existe como finito en lo infinito, y que estas dos unidades devienen a su vez una unidad en relación con aquel ser.

Lo absoluto se expande en el eterno acto de conocimiento sólo en lo particular, para retomar esto en sí en la absoluta configuración de su infinitud en lo finito mismo; y ambas cosas son *un* acto en él. Si en este acto es justa y concretamente distinguible un momento en el que se objetiva, por ejemplo, la expansión de la unidad en la pluralidad *como tal*, tiene que corresponderle en el mismo acto, tal y como es en sí, el otro momento de la recaptación de lo finito en lo infinito; donde existe uno (la expansión de lo infinito en lo finito), tiene que existir también inmediatamente el otro (reconfiguración de lo finito en lo infinito), distinguibles al mismo tiempo y cada uno en particular.

Vemos de esta manera cómo aquel eterno conocer se da a conocer en la indiferenciación y cómo desde la noche de su ser da a luz el día, presentando como particular inmediatamente las tres unidades a partir de él.

La primera es la naturaleza, que, como configuración de lo infinito en lo finito, se transforma en lo absoluto inmediatamente en la otra, el mundo ideal, tanto como este se transforma en aquélla en tanto que se distingue de ella, y la tercera se distingue como tal allí donde cualquier unidad particular de una de ellas se diluye y se transforma en la otra, en tanto que ella deviene por sí misma absoluta.

Pero precisamente porque la naturaleza y el mundo ideal tiene cada uno en sí un punto de absoluto, allí donde ambos opuestos confluyen, tiene que contener cada uno en sí, a su vez, las tres unidades distinguibles —si debe ser distinguido cada uno como esta unidad particular—. A estas tres unidades en esta diferenciación y subordinación a una unidad se les llama *potencias,* de tal manera que este tipo universal de fenómeno se repite necesariamente también en lo particular, y como uno y el mismo en el mundo real e ideal.

Hemos conducido ya tan lejos al lector que él puede alcanzar ya una intuición del mundo en el que la filosofía es la forma absoluta y, por tanto, también científica, en la que éste se presenta necesariamente. Nos ocupamos de la idea universal de filosofía para presentar la filosofía natural como una parte necesariamente integrante del todo de esta ciencia. La filosofía es la ciencia de lo absoluto, pero como lo absoluto es un eterno actuar que tiene dos partes, una real y

otra ideal, comprendidas en una, así, la filosofía, considerada desde el aspecto formal, necesariamente se divide en dos partes, aunque su esencia consiste precisamente en esto: en ver las dos partes como una en el acto del conocimiento absoluto.

La parte real de aquel actuar eterno se revela en la naturaleza; la naturaleza en sí o la naturaleza eterna es precisamente el espíritu nacido en lo objetivo, el ser de Dios introducido en la forma, sólo que en él esta introducción comprende inmediatamente la otra unidad. La naturaleza fenoménica es, por el contrario, la que aparece como tal o en la particularidad de la configuración aparente de ser en la forma; por consiguiente, la naturaleza eterna, en tanto que se otorga a sí misma cuerpo y se presenta a sí misma y a través de sí misma como una forma particular. La naturaleza, en tanto que se manifiesta como naturaleza, como esta unidad particular, es ya la naturaleza como tal externa a lo absoluto; no la naturaleza como el acto del conocimiento absoluto mismo (*natura naturans*), sino la naturaleza como el mero cuerpo o símbolo de ella (*natura naturata*). En lo absoluto, ella existe como una unidad, con la unidad contrapuesta del mundo ideal, pero precisamente por esto aquélla no es ni la naturaleza como naturaleza ni el mundo ideal, sino ambos como un único mundo.

Si determinamos la filosofía en el todo según el acto de conocimiento absoluto en el que ella lo intuye y presenta todo, por el que también la naturaleza a su vez es sólo una parte de la idea de todas las ideas, entonces ella es idealismo. Toda la filosofía es y seguirá siendo idealismo, y sólo éste abarca tanto realismo como idealismo, por lo que no se tiene que confundir este idealismo absoluto con el otro meramente relativo.

En la naturaleza eterna lo absoluto deviene por sí mismo en su carácter absoluto (o identidad pura) algo particular, un ser; pero también aquí es ideal absoluto, acto de conocimiento absoluto; en la naturaleza fenoménica la forma particular se conoce sólo como particular; lo absoluto se esconde aquí en algo distinto de lo que él mismo es en su carácter absoluto, en algo finito, en un ser que es su símbolo y que, como tal, como todo símbolo, integra una vida independiente de lo que significa. En el mundo ideal, cuando desaparece la envoltura, se manifiesta también como lo que es, como ideal, como acto de conocimiento, pero de tal manera que da la espalda a la otra cara y sólo alcanza una, la de la disolución de la finitud en la infinitud, de lo particular en el ser.

Que lo absoluto aparezca en lo ideal fenoménico sin transformarse ha dado ocasión para otorgar a este ideal relativo una prioridad sobre lo real y establecer como filosofía absoluta un idealismo meramente negativo, como lo es de una manera inequívoca el sistema de la doctrina de la ciencia.

El todo del que parte la filosofía de la naturaleza es el idealismo *absoluto*. La filosofía de la naturaleza no precede al idealismo ni se le opone de ninguna manera, sino que es el idealismo absoluto, pero en tanto que también es idealismo relativo, el cual sólo comprende una cara del acto de conocimiento absoluto, que es impensable sin el otro.

Para realizar suficientemente nuestro fin tenemos que mencionar algo en particular de las relaciones internas y de la construcción de la filosofía de la naturaleza en el todo. Ya se ha recordado que la unidad particular, precisamente por lo que es, comprende en sí y por sí todas las unidades. Así la naturaleza. Estas unidades, a las que designa cualquier grado determinado de configuración de lo infinito en lo finito, se presentarán en las tres potencias de la filosofía natural. La primera unidad, que en la configuración de lo infinito en lo finito es a su vez esta configuración, se presenta en el todo mediante el *universo en general,* en lo particular por la serie de los cuerpos. La otra unidad de la desfiguración de lo particular en lo universal o en el ser se expresa, pero siempre subordinada a la unidad real dominante en la naturaleza, en el *mecanismo universal,* donde lo universal o el ser se desprende como luz y lo particular como *cuerpos*, según todas las determinaciones dinámicas. Finalmente, la absoluta desfiguración o indiferenciación de ambas unidades, siempre en lo real, se expresa en el *organismo*; de ahí que éste, a su vez, no sólo considerado como síntesis, sino como primero, es el *en sí* de ambas unidades primeras y la contraimagen perfecta de lo absoluto en y para la naturaleza.

Pero precisamente aquí, donde la configuración de lo infinito en lo finito llega hasta el punto de la absoluta indiferenciación, se diluye ésta inmediatamente en su opuesto y, con ello, en el éter de la absoluta idealidad, de tal manera que con la imagen real perfecta de lo absoluto en el mundo real, con el organismo más perfecto, entra en juego inmediatamente también la *imagen ideal* perfecta, aunque a su vez ésta sólo entra en juego para el *mundo real en la razón.* Aquí se muestran en el mundo real las dos caras del acto de conocimiento absoluto precisamente como eso, como lo absoluto, como modelo y copia uno de otro, y la razón como el acto de conocimiento absoluto en la naturaleza eterna que se simboliza en el organismo, y el organismo como la naturaleza en la que se explica el eterno regreso de lo finito en lo infinito, en la razón, en la idealidad absoluta.

Está fuera de nuestro ámbito volver a la designación de las mismas potencias y relaciones para la cara ideal, donde ellas se transforman según el ser tanto como aquéllas se transformaban según la forma.

La filosofía de la naturaleza, de la que la obra anterior es su primera forma, sólo contiene presentimientos confusos de los conceptos lejanos y para ella subordinados del idealismo meramente relativo;

pero, considerada desde su perspectiva filosófica, es hasta el momento el ensayo más acabado de exposición de la doctrina de las ideas y de la identidad de la naturaleza con el mundo ideal. En Leibniz se había restaurado ya esta elevada concepción, pero permaneció en su mayor parte, incluso para él y aún más para sus seguidores, meramente como una doctrina abstracta y totalmente incomprendida por éstos y en modo alguno desarrollada de una manera científica por él, que no intentó comprender el universo verdaderamente por ella ni la hizo valer universal y objetivamente. Lo que no hace mucho tiempo apenas se había presentido o se había tenido por imposible, la exposición perfecta del mundo intelectual en las leyes y formas de lo que aparece y, por tanto, a su vez el concepto perfecto de estas leyes y formas desde el mundo intelectual, esto es lo que la filosofía de la naturaleza en parte ha llevado a cabo y en parte está en camino de hacer.

Aducimos como el ejemplo quizá más intuitivo la construcción que ella da de las leyes generales de los movimientos del mundo de los cuerpos, una construcción de la que quizás nunca se había creído que su germen ya estaba en la doctrina de las ideas de Platón y en la Monadología de Leibniz.

Considerada desde el lado del conocimiento especulativo de la naturaleza como tal, o como física especulativa, la filosofía de la naturaleza no tiene precedente alguno, a no ser que se quiera contar la física mecánica de Le Sage, que, como todas las teorías atomistas, es una mezcla de ficciones empíricas y de supuestos arbitrarios sin filosofía alguna. La mayor parte ha olvidado que la antigüedad había producido algo estrechamente emparentado con ella. Con la filosofía de la naturaleza, después de una forma de investigación natural, ciega y sin ideas, que se había configurado, desde la destrucción de la filosofía por Bacon, de la física por Boyle y Newton, comienza un conocimiento superior de la naturaleza. Se forma aquí un órgano nuevo de intuición y comprensión de la naturaleza. Quien se ha elevado a la comprensión de la filosofía de la naturaleza y posee la intuición que ella exige y su método, no podrá menos que confesar que está en condiciones de solucionar con seguridad y necesidad precisamente los problemas que aparecen en la actual investigación natural, aunque sobre un terreno completamente distinto del que hasta ahora se ha buscado la solución. Lo que distingue a la filosofía de la naturaleza de todo lo que se ha llamado hasta ahora teoría de los fenómenos de la naturaleza es que ésta concluye los fundamentos desde los fenómenos, las causas a partir de los efectos, para derivar éstos, a su vez, a partir de aquéllas. Sin tener en cuenta el círculo eterno en que se mueven aquellas fatigas estériles, las teorías de esta clase, incluso si alcanzan lo supremo, pueden demostrar la posibilidad de que ello se comporte así, pero no la necesidad. Los comentarios contra este tipo de teo-

rías, contra las que el empirista está permanentemente polemizando, aunque no pueden romper nunca la inclinación a ellas, son los que se escuchan también contra la filosofía de la naturaleza. En la filosofía de la naturaleza encontramos tan escasas explicaciones como en la Matemática; ella parte de principios ciertos en sí mismos, sin una dirección prescrita a ella por los fenómenos; su dirección reside en ella misma y cuanto más segura permanece en ésta, con tanta más seguridad entran los fenómenos por sí mismos en aquella única posición en la que pueden considerarse como necesarios, y esta posición en el sistema es la única explicación que se da de ellos. Con esta necesidad se comprenden (en la conexión universal del sistema y en el tipo que se concluye para la naturaleza, tanto en el todo como en las partes, desde la esencia de lo absoluto y de las ideas) los fenómenos no sólo de la naturaleza universal, de la que hasta ahora se conocían sólo hipótesis, sino precisamente, de una forma tan simple y segura, también los fenómenos del mundo orgánico, cuyas relaciones se habían ocultado desde siempre en lo más profundo y se habían contado como definitivamente incognoscibles. Lo que siempre permanece con las hipótesis más ingeniosas, a saber: la posibilidad de aceptarlas o rechazarlas, desaparece completamente aquí. Para el que capta sólo la conexión en general y ha obtenido el punto de partida del todo, desaparece también toda duda, pues conoce que los fenómenos sólo pueden ser así y, por tanto, también tienen que ser de la manera como se presentan en esta conexion. Él posee los objetos por su forma.

Concluimos con unas consideraciones sobre la relación superior de la filosofía natural con nuestro tiempo y el mundo moderno en general.

Spinoza ha permanecido desconocido durante cien años. La comprensión de su filosofía como una mera doctrina de la objetividad no permitió conocer en ella el verdadero absoluto. La determinación con la que él ha reconocido la subje-objetividad como el carácter necesario y eterno de lo absoluto muestra el alto destino que yacía en su filosofía y cuyo desarrollo más perfecto era reservado a un tiempo futuro. En él mismo falta aún todo tránsito científico cognoscible desde la primera definición de sustancia a la proposición fundamental de su doctrina: *quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tanquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum subtantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est subtantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur.*

El conocimiento científico de esta identidad, cuya carencia en Spinoza sometió a su doctrina a las incomprensiones actuales, tenía que ser también el comienzo de la restauración de la filosofía misma.

La filosofía de Fichte, que de nuevo por primera vez hizo valer la

forma universal de la subje-objetividad como lo uno y el todo de la filosofía, cuanto más se desarrolla, parece limitarse tanto más a aquella identidad misma como una particularidad de la conciencia subjetiva, y a hacerla como absoluta y en sí *objeto* de una *tarea* infinita y de una *exigencia* absoluta y, de esta manera, tras la eliminación de toda la sustancia de la especulación, ella misma parece abandonarse como una granza vacía, como la teoría Kantiana, al conectar lo absoluto con la más profunda subjetividad mediante la acción y la creencia [1].

La filosofía tiene que satisfacer exigencias más elevadas y conducir finalmente a la verdad a una humanidad que ha vivido largo tiempo de una manera indigna e insatisfecha, ya sea en la creencia o en la incredulidad. El carácter de todo el tiempo moderno es idealista, y es espíritu dominante la vuelta a la interioridad. El mundo ideal busca poderosamente la luz, pero queda detenido porque la naturaleza es ocultada como un misterio. Los secretos mismos que se encierran en ella no pueden devenir verdaderamente objetivos sino en el expresado misterio de la naturaleza. Las divinidades desconocidas que el mundo ideal da a luz no pueden originarse como tales antes de que ellas puedan tomar posesión de la naturaleza. Una vez que todas las formas finitas estén analizadas y no exista en el ancho mundo sino lo que los hombres reúnan como una intuición común, la intuición de la identidad absoluta puede existir sólo en la totalidad objetiva más perfecta, la cual los unirá eternamente en su nueva y definitiva configuración como una religión.

---

[1] No se necesita citar *El destino del hombre* o *El informe claro como el sol,* etc.*, para esta completa eliminación de toda especulación del puro saber, y para la sustitución de su vacío por la creencia. En la propia *Doctrina de la ciencia* se encuentran pasajes como el siguiente: «Para esta necesidad (de la unidad suprema o, como la llama el autor, de la sustancia absoluta) Spinoza no de ningún fundamento ulterior, sino que dice: es absolutamente así, y él dice esto porque está obligado a aceptar un primero absoluto, una unidad suprema; pero, si quería esto, entonces habría debido mantenerse en la unidad dada a la conciencia, y no habría tenido necesidad de inventarse una suprema a la que nada le impulsaba» (p. 46). Después muestra que fue un dato práctico el que lo forzaba a permanecer en silencio, a saber: «El sentimiento de una subordinación necesaria y la unidad de todo No-Yo bajo la ley práctica del Yo; pero esto no es algo como objeto de un concepto, sino como objeto de una idea que debe existir, que debe ser producida por nosotros.»

* J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, Berlín, 1800, Akademie, I, 6; *Sonnenklarer Bericht,* 1801, *Werke,* II, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* 1794, Akademie, I, 2.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE CONCEPTOS

COLECCIÓN VENTANA ABIERTA

Andrés Ibáñez, P.: *Justicia/conflicto.*
Aranguren, J. L. L.: *La comunicación humana.*
Aranguren, J. L. L.: *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa.*
Ballesteros, J.: *Postmodernidad: decadencia o resistencia*
Bonete, E.: *Aranguren: La ética, entre la religión y la política.*
Brufau Prats, J.: *Hombre, vida social y Derecho.*
Cortina, A.: *Etica mínima* (2.ª ed.).
Eymar, C.: *Karl Marx, crítico de los derechos humanos.*
Eymar, C.: *La Revolución francesa y el marxismo débil.*
Fernández de la Gándara, L., y Calvo Caravaca, A. L.: *Libertad de establecimiento y Derecho de sociedades en la Comunidad Económica Europea.*
Gallego-Díaz, S., y De la Cuadra, B.: *Crónica secreta de la Constitución.*
Giscard d'Estaing, V.; Nakasone, Y.; Kissinger, H. A.: *Relaciones Este-Oeste.* Informe para la Comisión Trilateral.
Jiménez Blanco, J.: *De Franco a las elecciones generales.*
López Hernández, G. M.: *La defensa del menor.*
Lucas Verdú, P.: *La lucha contra el positivismo jurídico en la República de Weimar.*
Lucas Verdú, P.: *Política e «inteligencia»* (2.ª edición).
Lucas Verdú, P.: *La octava Ley fundamental.* Crítica jurídico-política de la Reforma Suárez.
Martín Herrero, R.: *La crisis del sentimiento nacional.*
Martín-Retortillo, L.: *Libertad religiosa y orden público.*
Menéndez Ureña, E.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión.* Kant, predecesor de Marx y de Freud.
Menéndez Ureña, E.: *La teoría de la sociedad de Freud.*
Moncada, A.: *La crisis de la planificación educativa en América Latina.*
Pau Pedrón, A.: *El proceso formativo del Derecho comunitario derivado.*
Pérez Rioja, J. A.: *La creación literaria.*
Pobreza, conflicto y esperanza: un momento crítico para Centroamérica. Informe de la Comisión Internacional para la Recuperación y el Desarrollo de Centroamérica (Informe Sandford).
Rama, C. M.: *La Historia y la novela* (2.ª edición).
Rama, C. M.: *Nacionalismo e historiografía en América Latina.*
Rico, J. M., y Salas, L.: *Inseguridad ciudadana y Policía.*
Sotelo, I.: *Del leninismo al estalinismo.*
Tierno Galván, E.: *Desde el espectáculo a la trivialización.*
Tierno Galván, E.: *El miedo a la razón* (2.ª edición).
Tierno Galván, E.: *Galdós y el episodio nacional Montes de Oca.*
Truyol y Serra, A.: *Los derechos humanos* (3.ª edición).
Vilar, S.: *Proyección internacional de España.*
Zarraluqui, L.: *Procreación asistida y derechos fundamentales.*

Nadie como F. W. J. Schelling (1775-1854) pudo reflejar la extraordinaria riqueza de un tiempo en que la contemporaneidad se abre paso tras la ruina de las mejores ilusiones modernas. Pues su naturaleza proteica, menos sensible a los rigores del logicismo fichteano que al fluir de las necesidades de la época, prestó el cristal idóneo para esa refracción original en que se diluye el haz luminoso del pensamiento ilustrado. Todo esto resulta especialmente cierto para el período de su juventud, verdadero tejido fósil para estudiar los estratos y los pliegues que propiciaron la irrupción del idealismo. Pues aquí, en estos escritos, se puede mostrar hasta qué punto el fuego irrumpe con el volcán schellingiano, brota de otras profundidades diferentes del sobrio pensamiento de Kant.

En Herder, en Lessing, en los estudios sobre mitología, en los problemas de la filosofía de la naturaleza de corte panteísta, en Jacobi: ahí están los bancos de magma que bien pronto romperán la epidermis del kantismo, a pesar de seguir usando sus propias categorías en muchos casos, ampliadas ya en sentido especulativo para dar curso al nuevo y turbulento cauce. El resultado final será una comprensión de la naturaleza y de la historia a la medida de superar la gran fisura revolucionaria con que se inicia lo contemporáneo. Entonces el idealismo pierde su viejo esquema. No es ya una evolución libre del pensamiento de Kant. Es, antes bien, un extraño camino de vuelta que no puede soportar explícitamente la vergüenza de hacerse contra Kant.



